



إمكان التاريخ وواقعيةُ السُّنة

من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار



د. عبدالله بن سعيد الشهري

إمكان التاريخ وواقعيةُ السُّنَّة

من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار



إمكان التاريخ وواقعيةُ السُّنَّة

من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار

عبد الله بن سعيد الشهري



إمكان التاريخ وواقعيةُ السُّنَّة

من تشييد الإطار إلى إبطال الإنكار

عبد الله بن سعيد الشهري

الطبعة الثالثة
١٤٤١هـ/٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

الفهرس

بين يدي الكتاب

جرت العادة في أكثر ـ إن لم نقل كل ـ الدراسات التي تصدت لإبطال شبهة إنكار السُّنَّة بإيراد الأدلة من القرآن على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى كون دلالة تلك الأدلة صريحة فيما دلت عليه. بالإضافة إلى الاحتجاج بالأحاديث النبوية وآثار الصحابة والتابعين ونقل الإجماع على حجية السُّنَّة في دين الله فضلًا عن ثبوتها. يسعى البحث الحالي إلى تجاوز هذه المعالجة ـ على أهميتها ـ بالرجوع إلى الأساس النظري الذي يمنحها قوة ومشروعية، الأساس النظري الكلي الذي لا يغفل عنه أغلب منكري السُّنَّة قديمًا وحديثًا، وإنما أغلب المشتغلين بنقدهم أو الرد عليهم. إذًا أحسب أن هذا البحث سوف يهم الفريقين.

يتصدى البحث الحالي لمشكلة إنكار السُّنَّة من زوايا نظر جديدة، أبرزها نظرتان: الأولى نظرة كلية تتعاطى مع

ظرف التاريخ كموضوع شَرطي للمعرفة التاريخية، والثانية جزئية تتعاطى مع السُّنَّة كظاهرة مخصوصة وضرورية من هذه المعرفة. تنطوي المعالجة العلمية المسلوكة في القسم الأول من البحث، والتي تتصل بالنظرة الكلية، على المزج بين العقل والواقع ودلائل القرآن لتشييد الإطار الذي بامتناعه أو بطلانه تفقد المعالجة الجزئية لما يبتنى عليه قيمتها كليًّا أو جزئيًّا. أما القسمان الثاني والثالث فيُباشران جملةً من القضايا الجزئية المؤسَّسة بشكل أو بآخر على قضايا الإطار المذكور. كل ذلك للتدليل على تلاحم القضايا الكلية والجزئية في هذا الموضوع تلاحمًا يفضي ـ بإذن الله ـ إلى الكشف عن مركزية السُّنَّة في دين الإسلام عقلًا وواقعًا وشرعًا.

أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله من الحق الناصر لسُنَّة النبي الخاتم ﷺ، وأن ينفع به طلبة العلم والباحثين وسائر المهتمين، آمين.

فرغ منه في جوار المسجد الحرام بمكة ـ حرسها الله ـ الغني بالله الفقير إليه عبد الله بن سعيد الشهري، في ٢٩ من ربيع الثاني من عام ١٤٣٩ من الهجرة النبوية، على صاحبها وآله أفضل صلاة وأتم تسليم.

كلمة شكر

لعدد من الإخوة فضل في إخراج البحث الحالي في صورته النهائية، رغم استحالة الكمال، أذكر ذوي الأثر منهم: عبد العزيز بن إبراهيم اللاحم، عبد الله بن عبد الرحمٰن المشيقح، عبد الله بن حمد الركف، عبد الكريم بن هادي الدخين، أحمد الشريف، وسلطان البنوي، لكل هؤلاء أتقدم بعد شكر الله بشكرهم داعيًا الله أن يجزيهم خير الجزاء على اقتراحاتهم القيمة وجهودهم الملموسة. ومن كان له أثر مغفول عنه فإني ألتمس العذر منه في عدم ذكر اسمه وأدعو الله أن يثيبه فوق ما يرجو، إنه جواد كريم.

آخرًا، أشكر الزملاء الكرام في «تكوين» على استضافة هذا البحث ونشره، فلهم مني صادق الود وخالص الدعاء أن يسدد جهودهم ويبارك فيها.

القسم الأول

تشييد الإطار

«إن رفض النظرة التاريخية... مردّه إلى الجهل بالحياة الواقعية للأفكار»[1].

(أدريان مارينو)

«في الجملة من الأفضل استكشاف التاريخ عوضًا عن كتمه أو إنكاره»[2].

(إدوارد سعيد)

إن أي حديث عن ثبوت السُّنَّة كظاهرة تاريخية وحجة شرعية يستدعي في المقام الأول الحديث عن السياق الأوسع للظرف الزمني الضروري الذي يضعنا في مواجهة حتمية مع واقعيتها. هذا الظرف الزمني هو التاريخ. ذلك أن واقعية السُّنَّة ثبوتًا وحجيةً إنما هي واقعية خاصة مشتقة من واقعية أكبر هي واقعية التاريخ ككل. إن التاريخ ليس وثائق معزولة نستخرجها من الرفوف كما نستخرج أي كتاب ثم نعيدها حين نفرغ منها. إنه بتقدير الله الكوني جزء لا يتجزأ من ذواتنا، وأصل لإمكان الذاكرة البشرية، ولسنا أحرارًا في الانفكاك

(١) نقد الأفكار الأدبية، أدريان مارينو، ص٣٣٩؛ ترجمة: محمد الرامي.

(٢) Said, E. (1994) Culture and Imperialism, Vintage, p. 26.

عنه كلما أردنا. ولا أدل على خفاء وحتمية الامتداد التاريخي في حياة الإنسان ـ كما بيّن الفيلسوف لوك فيري وغيره، والأمثلة عديدة ـ من استمرار مفاهيم تقليدية عتيقة وقناعات دينية راسخة في إهاب حداثي خالص[1]. وكما قال فيلسوف التاريخ هنري إريني عن حتمية الانتماء التاريخي، قلَّ أو كَثُر: «إن الإنسان الذي ينتمي إلى مجتمع ما، وإلى محيط ثقافي ما، هو تمامًا مثله مثل أي ممثل جنس بيولوجي، ابن ماضيه، كل ماضيه»[2].

في هذا السياق تحديدًا، سياق إبطال إنكار السُّنَّة بإحقاق القول في واقعيتها ثبوتًا وحجيةً، سنولي جانبًا خاصًّا من جوانب البحث التاريخي عنايةً خاصة، وهو جانب واقعية التاريخ عقلًا وسمعًا[3]؛ لأنه شرط لما يعنينا فيما نثيره من إشكالات وإلزامات في هذا الكتاب. في هذا القسم، لن نفرد العقل عن السمع، أو العكس، بمعالجة مستقلة في هذا المبحث، وإنما سنمزج بينهما في تحقيق قضية البحث الحالي. واختيارنا لدلائل السمع أن تكون من القرآن فقط

---

(١) Ferry, L. (2011) A Brief History of Thought; p. 60, p. 246.

(٢) التاريخ باعتباره معرفة، هنري إريني مارّو، ضمن مختارات معرّبة في «نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي»، بإشراف: د. الهادي التيمومي، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ص٦٥.

(٣) تطلق دلالة السمع في الخطاب الشرعي ويراد بها دلالة الوحي.

اختيار متعمّد: ليرى منكر السُّنَّة، المكتفي بالقرآن بزعمه، أنه قد اكتفى بما يُغني في إبطال إنكاره.

أخبرنا الحق تبارك وتعالى أن ذِكرَ القرآن في كتب الأولين مُحقق، وأن بني إسرائيل ورثوا من العلم ما علموا به نبوة محمد ﷺ، ثم جعل هذا من الآيات المحتج بها في إقامة الحق على المخالف. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: ١٩٦، ١٩٧]. وفي موضع آخر يتحدى الحق تبارك وتعالى المعاندين بالإتيان بحجة مكتوبة، أو أي أثر متبق من آثار العلم، مكتوبًا كان أو مسموعًا، يدل على صحة ما هم عليه: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: ٤]. وفي موضع ثالث يخبرنا بمستند كفار قريش في التكذيب بنبوة محمد ﷺ؛ وهو قولهم: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴿٧﴾﴾ [ص: ٧] ويقصدون بالملة الآخرة، ـ كما قال ابن عباس ـ وغيره[1]، النصرانية؛ أي: لا نجد في النصرانية إشهارًا لأمر التوحيد، وهذا صحيح من جهة تاريخية، فإن النصرانية كما عرفها عامة الناس حينئذ قائمة على التثليث. ويمكن المضي قُدمًا بذكر المزيد من الآيات الدالة على ما نود تقريره، وهو مكون من شقين:

---

(١) جامع البيان (٢٠/ ٢٢)، للطبري.

الأول: أن صدق ما في الآيات الخبرية[1] وإمكان ما في الآيات الإنشائية[2] لا يمكن أن يتحقق دون اعتداد بواقعية التاريخ، واشتماله على قوة برهانية تكفي لإحقاق الحق في أي قضية دينية تهم البشر. هذا شرط أساسي لإمكان السُّنَّة كحدث تاريخي. بيانه أن الخبرين في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: ١٩٦، ١٩٧] وقوله تعالى: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴿٧﴾﴾ [ص: ٧] سيتعذر إمكان التحقق من صدقهما لو كان التاريخ متعذرًا أو مستحيلًا؛ ومطلق الطلب في قوله تعالى: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: ٤] سيكون تكليفًا بمُتعذر لو كان التاريخ متعذرًا أو مستحيلًا.

الثاني: أن القرآن إذا احتج بطريقٍ ما في تحصيل علم ديني، أو ما تقوم به الحجة في أمرٍ ديني، فإنه بالاقتضاء يزكّي صلاحية ذلك الطريق لأن يُحَصَّل به الحق في قضية دينية أو دنيوية. إن هذا شرط أساسي للإقرار بإمكان ثبوت

(١) الخبر، كما يوحي اللفظ، هو الإخبار عن قضية تحتمل التصديق والتكذيب، مثل قولي: هذا كتاب. فهذه عبارة تشتمل على معنى يصلح أن يكون موضوعًا للتكذيب أو التصديق.

(٢) الإنشاء، بخلاف الخبر، هو ما لا يصلح تكذيبه أو تصديقه، مثل قولي: ائتني بكتاب. فهذه عبارة مشتملة على معنى لا يصلح تكذيبه أو تصديقه.

السُّنَّة وإمكان حُجيتها. بيانه أن الطريق المسلوك في التحقق من صدق الخبرين السابقين وإمكان الإنشاء السابق متوقف على الطريق الذي اعتمده القرآن أو نبَّه عليه. وسيأتي في قسم الإشكالات والإلزامات توظيف لهذه الفكرة في استشكال مقالة منكري السُّنَّة. وإنما غرضنا الآن التأسيس من القرآن والواقع لإمكان التاريخ وواقعيته، وإمكان السُّنَّة وواقعيتها بالتبع.

إن تأسيسنا لهذا المطلب لا بد أن يوافق قواعد الحقيقة في فلسفة التاريخ؛ لأننا نؤمن إيمانًا جازمًا أن كل حق دل عليه القرآن أو أشار إليه سيجد له من تجارب البشر المعرفية ما يشهد بصدقه. في كتابه «صنعة المؤرخ» The Historian's Craft يورد فيلسوف التاريخ مارك بلوخ Marc Bloch مثالًا محددًا على إمكان المعرفة التاريخية إمكانًا يتعذر دفعه: «لا يمكن الاعتراض مطلقًا على مروية انتصار يوليوس قيصر على بومبي، ومهما كان مستندنا في النزاع حولها، تظل هناك قضية لا يمكن زعزعتها: أن يوليوس قيصر وبومبي كانا موجودين»[١]. هذا هو التواتر المعنوي الذي متى اكتمل في نفس الباحث لم يمكنه الشك في سخاء حاتم فضلًا عن الشك في وجوده. وجنس التواتر المعنوي هذا هو الذي

(١) Bloch, M. (1953) The Historian's Craft, Vintage, p. 103.

يجعل استقرار السُّنَّة النبوية، من حيث هي حدث تاريخي، واقعة يتعذر إنكارها، ومتى ثبت في عرف التجربة البشرية صلاح طريق معرفي ما فإن القرآن، كما رأينا، يعتمده، أو يسكت على الأقل عن حكمه.

ولما أتى سيغموند فرويد على ذكر الإسكندر المقدوني ومغامراته، قال لجمهوره: «قد تجدون في أنفسكم ميلًا إلى الاستنتاج بأن كل ما روي عن الإسكندر ليس أهلًا للتصديق أو أنه لا يمكن القطع بيقين بصدد تفاصيله كافة؛ ومع ذلك لا أتصوركم مغادرين قاعة المحاضرات وأنتم تشكون في أن الإسكندر الأكبر قد وُجد فعلًا وواقعًا»، ثم ذكر مستندًا مُهمًّا يعنينا هنا ويتعذر بفقده إنشاء مثل هذا الاعتقاد، فقال: «جميع كتب التاريخ التي بين أيدينا تعرض الأحداث عرضًا شبه متطابق»[1]. ومثال أبلغ في الدلالة على كمون المعرفة التاريخية في الذاكرة الجمعية كمونًا يتعذر معه إنكارها، ما ذكره الآجري عند كلامه على حادثة دفن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع النبي ﷺ في بيت عائشة رضي الله عنها، حيث علّق عليها قائلًا:

«وليس هذا مما يحتاج فيه إلى الأخبار والأسانيد المروية: فلان عن فلان، بل هذا من الأمر العام

---

(١) مدخل إلى التحليل النفسي، سيغموند فرويد، ص١٢؛ ترجمة: جورج طرابيشي.

المشهور الذي لا ينكره عالم ولا جاهل بالعلم، بل يستغني بشهرة دفنهما مع النبي ﷺ عن نقل الأخبار. والدليل على صحة هذا القول: أنه ما أحد من أهل العلم قديمًا ولا حديثًا، ممن رسم لنفسه كتابا نسبه إليه من فقهاء المسلمين، فرسم كتاب المناسك، إلا وهو يأمر كل من قدم المدينة ممن يريد حجًا أو عمرة أو لا يريد حجًا ولا عمرة، وأراد زيارة قبر النبي ﷺ، والمقام بالمدينة لفضلها إلا وكل العلماء قد أمروه ورسموه في كتبهم وعلموه كيف يسلم على النبي ﷺ، وكيف يسلم على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، علماء الحجاز قديمًا وحديثًا، وعلماء أهل العراق قديمًا وحديثًا، وعلماء أهل الشام قديمًا وحديثًا، وعلماء أهل مصر قديمًا وحديثًا، وعلماء خراسان قديمًا وحديثًا، وعلماء أهل اليمن قديمًا وحديثًا، فلله الحمد على ذلك. فصار دفن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع رسول الله ﷺ من الأمر المشهور الذي لا خلاف فيه بين علماء المسلمين، وكذلك هو مشهورٌ عند جميع عوام المسلمين ممن ليس من أهل العلم، أخذوه نقلًا وتصديقًا ومعرفة، لا يتناكرونه بينهم في كل بلد من بلدان المسلمين.

ولا يمكن أن قائلًا يقول: إن خليفةً من خلفاء المسلمين قديمًا ولا حديثًا أنكر دفن أبي بكر وعمر مع النبي ﷺ منذ خلافة عثمان بن عفان وخلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنهم وخلافة بني أمية، لا يتناكر ذلك الخاصة والعامة، وكذلك خلافة ولد العباس رضي الله عنه لا يتناكرونه إلى وقتنا هذا، وإلى أن تقوم الساعة»[1].

والآن، في ضوء ما تقدم من أمثلة: ما الذي يجعل ثبوت السنة، من حيث هي ظاهرة تاريخية راسخة الحضور في الذاكرة الجمعية للأمة، استثناءً من هذا الأصل؟ بل إن ثبوت السنة ـ من حيث هي كذلك ـ أبلغ من ثبوت دفن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع النبي ﷺ وأشهر.

إن التجربة البشرية العادية قاضية بإمكان المعرفة التاريخية وواقعيتها، ولولا تعنت المخالف وفساد تصوره، لما تجشمنا بيان ما لا يحتاج إلى كثير بيان. إن تلك الحقيقة تجرُّنا للتنبيه على قضية معرفية منهجية، وهي أن التجربة الجمعية البشرية إذا أطبقت على فاعلية طريق ما من طرق المعرفة فإنها تلقائيًّا تنال مصادقة الشرع وتستحصل اعتماده. الشرع مثلًا لا ينهى عن المسلك العام للمنهج العلمي في

---

(١) الشريعة، للآجري، ص٧٥١ ـ ٧٥٢.

تناوله لموضوعه وهو العالم الطبيعي، من حيث هو مشهود مرصود، ولكنه يتعارض مع تأسيس ما ليس من موضوعه عليه وإخضاع جميع الحقائق الممكنة لسلطانه. إن حقائق التاريخ مما يخضع للاختبار، لكنه ليس الاختبار التجريبي المشاهد، وإن صح أن يكون وسيلة في بعض الأحيان[١]، وإنما الاختبار النقدي العقلي الذي يمحص المعطيات ويؤلف بينها تأليفًا متماسكًا. لو أنا اشترطنا في معطيات التاريخ أن تكون مما يصلح للاختبار التجريبي المباشر، لوقعنا في مفارقة واضحة: إذ كيف تكون المعطيات تاريخية وفي الوقت نفسه متأهلة للملاحظة المباشرة؟! ذلك أن من أخص خصائص المُعطى التاريخي أنه مشتملٌ على مسافة زمنية تحول دون استحضاره للتحقق التجريبي المباشر.

وقد نبَّه على هذا المأخذ المهم الذي تجب مراعاته في موضوع المعرفة التاريخية كبير المؤرخين الهولنديين في عصره، يوهان هويزنجا[٢]، إذ قال:

«بالنسبة للعلوم الطبيعية، من حيث كونها غير مشتملة على عنصر تاريخي، فإن مادتها معطاة ومحددة، مفتوحة للمشاهدة، وللترتيب،

(١) مثل توظيف الأدلة أو القرائن الأركيولوجية، وإن وقع الاختلاف أحيانًا في تفسير ما يمكن أن تدل عليه.

(٢) أحد رواد التاريخ الثقافي ومؤسسيه في القرن الثامن عشر.

والاختبار. أما بالنسبة للتاريخ فإن مواده ـ أحداث معينة في ماض معين ـ ليست معطاة. إنها لم تعد موجودة كما توجد الطبيعة. ولكي يُتصور وجودها لا بد أن يستفرغ المؤرخ وسعه في البحث والتحقق، فيمحص ويغربل التراث، قبل أن ينتهي إلى العلم بالمادة الخام لنشاطه، ألا وهي الحقائق»[١].

إن إدراك المأخذ السابق مهم قبل الشروع فيما ينبني عليه، تجنبًا لسوء الفهم وفساد الحكم، وإهماله فضلًا عن ردّه يقربنا من المحذور الذي نبَّه عليه إريني بوضوح:

«ينبغي أن نصرخ بكل شدة: لا يطرح المؤرخ على نفسه مهمة (لنفترض أن ذلك معقول دون تناقض) إنعاش الماضي وإحيائه وبعثه؛ إنْ هذه إلا مجرد استعارات، فمما لا شك فيه أن المؤرخ يعيد بمعنى من المعاني إلى الوجود الحاضر شيئًا قد زال؛ لأنه أصبح من الماضي... لنكتف بإبراز أن الماضي الذي يضطلع به التاريخ يخضع لتوصيف خاص، إنه يُدرك من حيث هو ماض»[٢].

---

(١) Huizinga, J (1984) Men and Ideas, Princeton Legagcy Libaray, p. 25.

(٢) التاريخ باعتباره معرفة، هنري إريني مارّو، ضمن مختارات معرّبة في «نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي»، بإشراف: د. الهادي التيمومي، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ص٦٧.

في ضوء ما سبق، نبتدئ ما عزمنا على الشروع فيه بمقولة للحافظ السخاوي عن فائدة التاريخ، وهي «معرفة الأمور على وجهها»[1] معرفةً تُمكّن الباحث من «الإطلاع على التزوير»[2]. لا يزعم السخاوي أن المعرفة تلك ستكون مطلقة الصحة بقدر ما يريد الإشارة إلى الهدف المتوخى من الممارسة التاريخية. ويوافق هذا إقرار إريني بأن «التاريخ يتحدد بالحقيقة التي يتبدى قادرًا على بلورتها»[3]، منبهًا بعد ذلك على السمة الأساسية للمعرفة التاريخية: «...ولأننا نعني بالمعرفة المعرفة الصالحة والحقيقية؛ فالتاريخ يُعارض من ثمة كل تمثّل كاذب أو مزور أو غير حقيقي للماضي»[4]. من الأمثلة الحية في هذا الصدد ـ وهي عديدة جدًّا ـ على فائدة التاريخ في الإيقاع بالتزوير، وتمييز الحقيقة، القصة التي ذكرها الصفدي عن:

> «واقعة رئيس الرؤساء[5] مع اليهودي الذي أظهر كتابًا فيه أن رسول الله ﷺ أمر بإسقاط الجزية عن أهل خيبر، وفيه شهادة الصحابة منهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فحُمل الكتاب إلى رئيس

---

(١) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ص١٩.

(٢) الإعلان بالتوبيخ، ص٢٥.

(٣) مصدر سابق، ص٥٧.

(٤) مصدر سابق، ص٥٧.

(٥) علي بن الحسين بن أحمد، وزير الخليفة الملقب بالقائم بأمر الله.

الرؤساء، ووقع الناس به في حيرة، فعرضه على الحافظ أبي بكر خطيب بغداد فتأمله، وقال: إن هذا مزور، فقيل له: من أين لك ذلك، فقال: فيه شهادة معاوية رضي الله عنه، وهو أسلم عام الفتح، وفتوح خيبر سنة سبع، وفيه شهادة سعد بن معاذ، ومات سعد رضي الله عنه يوم بني قريظة، قبل خيبر بسنتين، ففرج ذلك عن المسلمين غمًا»[١].

إن تمكُّن أبي بكر الحافظ من الوصول إلى حكم تاريخي حاسم في هذه القضية لم يكن ليكون لولا الله ثم إمكان المعرفة التاريخية، مضمومة إلى ما وصفه فيلسوف التاريخ الكبير روبن كولينجوود Robin Collingwood بـ«تهيؤ عقل المؤرخ لاحتضان الواقعة التاريخية»[٢]، وهي بالضبط السمة التي يفتقدها كثيرٌ من منكري السُّنَّة، إن لم نقل جمهورهم. وما دمنا قد أشرنا إلى كولينجوود، فلنعرّج على طرف من تقعيدات المؤرخين والفلاسفة في المعرفة التاريخية، وسنرى بعد استعراضها أن أهل السُّنَّة بعامة، خلافًا لمنكري السُّنَّة، وأئمة النقد الحديثي بخاصة، قد كانوا وما زالوا على الجادة، شرعًا، وعقلًا، وواقعًا.

---

(١) الوافي بالوفيات (١/ ٥٥).

(٢) Collingwood, R. (2005) The Idea of History, Oxford University Press, p. 304.

يقول كولينجوود في الظروف الذاتية والمنهجية المُمَكِّنة من المعرفة التاريخية:

«إن هناك حالة لا بد منها ليصبح شيءٌ ما موضوعًا صالحًا للمعرفة التاريخية. إن الهوة الزمنية بين المؤرخ وموضوع دراسته لا بد أن تُردم، كما ذكرنا، من الجهتين. يجب أن يكون موضوع دراسته من نوع يمكن إحياؤه في عقل المؤرخ، وعقل المؤرخ يجب أن يكون على هيئة تحتضن ذلك الإحياء. إن هذا لا يعني أن عقله لا بد أن يكون من نوع خاص، متوفرًا على مزاج تاريخي ما، كما لا يعني وجوب كونه مدربًا على القواعد التقنية الخاصة للتاريخ. قصارى ما يعنيه هو ضرورة كونه الشخص المناسب لدراسة ذلك الموضوع»(١).

ويقول بلوخ في إمكان الشهادة ـ بمفهومها الواسع لا الفقهي ـ وما يحتف بها في نفس المُخبِر الشاهد:

«لا يوجد هناك شاهد ثقة بالمعنى المطلق. ليس هناك إلا شهادة أوثق من أخرى. هناك ظرفان من شأنهما أن يقدحا في إحاطة أكثر الناس موهبة،

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠٤.

الأول يعتمد على حالة الشاهد وقت الشهادة ـ مثل إجهاده وطبيعة عاطفته ـ والآخر هو درجة تيقظه»[١].

ويقول جون ديوي، وهو غني عن التعريف، في سياق المنطق البحثي المناسب للمعرفة التاريخية:

«لا بد لنا من تكوين المعايير التي نختار على أساسها ما نختاره وننبذ ما ننبذه، فنجعل من تلك المعايير مبادىء عقلية نهتدي بها في تقدير ما للحقائق المعروضة أمامنا من وزن وقوة، وكذلك لا بد لنا من القيام بإجراءات عملية نرتب بها وننظم الحقائق التي تعتمد على ما لدينا من أفكار عقلية منسقة؛ فمن أجل هذه الأمور كلها نرى كتابة التاريخ مثلًا من أمثلة الحكم من حيث يكون الحكم حلًّا عن طريق البحث لموقف مُشكل»[٢].

فلنستخلص من هذه النصوص المركزية جملة من القضايا الهادية في تجلية طبيعة السُّنَّة النبوية ومناهج أئمة الرواية والنقد في التعامل معها. إن أول قضية مهمة تصادفنا هي اتفاق النصوص السابقة على إمكان التاريخ وواقعيته،

---

(١) Bloch, M. (1953) The Historian's Craft, Vintage, p. 101.

(٢) المنطق: نظرية البحث، ديوي، ص٣٨٤.

وهي قضية مضمرة، وفرضية باطنة، لا معنى لكلامهم أجمع من دونها. أما القضية الثانية فهي في نص كولينجوود، وهو أن المعرفة التاريخية الصحيحة ليست متعذرة، وأن التعنت في التأهل لهذه المهمة ليس مما يُطلب أو يُحمد. قصارى ما هو مطلوب، كما يقول كولينجوود، هو أن يكون الشخص المناسب. وهو بهذا، من واقع خبرته كفيلسوف تاريخ، يريد تذليل الطريق أمام الراغبين في تحصيل المعرفة التاريخية الصحيحة. من هو الشخص المناسب؟ الشخص المناسب ليس شخصًا خارقًا، ولا كائنًا يسافر إلى الماضي بآلة زمنية، وإنما شخصٌ يعرف كيف يتعامل مع طبيعة موضوعه، فهو يدرس ما يصلح أن يكون موضوعًا للمعرفة التاريخية، ويتمتع بعقل مناسب لاحتضان الموضوع المدروس واستيعابه. وستأتي في هذا الكتاب إشارة إلى هذا الإجراء، عند الحديث عن مشكلة منكري السُّنَّة مع «التعنّت المعرفي في طلب الطمأنينة التاريخية»، وتمرّدهم على الاستدلال العادي الذي أقره القرآن في أمور الدين وغيرها.

أما القضية الثالثة فمن نص بلوخ، وهي أخص من الثانية، وأكثر إيغالًا في الممارسة البحثية التاريخية، وفيها إشارتان مهمتان لن تخطئهما عين الخبير بعلم أصول الرواية. إن تنبيه بلوخ على مراعاة حالة الشاهد(١) النفسية، ودرجة

(١) يقابله الراوي في علوم الحديث، وطالما مثّلوا بالشاهد في علم مصطلح الحديث لتوضيح بعض مشكلات الرواية.

تيقظه، لا يختلف عما اشترطه علماء الحديث في الراوي عند التلقي والأداء[1]؛ فحالة الشاهد النفسية عالجها العلماء عند كلامهم على «وهن الراوي» و«نعاسه» وما في حكمهما من أحوال. قال العراقي عند شرحه لقوله (كنوع وهن خامره)[2]: «أي: كما إذا كان في سماعه نوع من الوهن، فإن عليه بيانه، كأن يسمع من غير أصل، أو كان هو، أو شيخه يتحدث في وقت القراءة عليه، أو ينسخ، أو ينعس... فإن في إغفال ذلك وترك البيان نوعًا من التدليس»[3]. وقال المُعلِّمي منبهًا على الإجراء الواجب اتباعه في الحالات العاطفية المُفرِطَة: «ينبغي لأهل العلم أن لا ينقلوا كلمات العلماء عند الغضب»[4]. كذلك لم تَفُتهُم أهمية التيقظ، سواء عند التلقي أو الأداء، وذلك عند حديثهم عن الضبط، والذي عرَّفُوه بكون الراوي «مُتَيقظًا حافظًا؛ إن حدَّث من حفظه، ضابطًا

(١) في الواقع تفوَّقَ أئمة الإسلام وعلماء علم أصول الرواية في التأصيل لقواعد نقل السنن وحفظها، وفصَّلوا في ذلك تفصيلًا يجعل التعرض المنصف لإسهامهم مما يخرجنا عن نطاق البحث الحالي. يُنظر في هذا أمّات المدونات في هذا العلم مثل: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي؛ وفتح المغيث، للسخاوي؛ وتدريب الراوي، للسيوطي؛ وشرح علل الترمذي، لابن رجب، وغيرها.

(٢) من ألفيته في الحديث، في قوله:

«ثم على السامع بالمذاكره   بيانه كنوع وهن خامره»

(٣) شرح التبصرة والتذكرة (٢/ ١٤).

(٤) آثار المعلمي (٩/ ١٧٦).

لكتابه؛ إن حدَّث منه، عارفًا بما يختل به المعنى إن روى به»[1]؛ فالحاصل أن النقل، والشهادة، والإخبار، والرواية، والتلقي، وكل ما ينضوي تحت الممارسات الأساسية في ردم هوة الجهل بين الماضي والحاضر، هو جزءٌ لا يتجزأ من عادة البشر في تحصيل المعرفة التاريخية. ولأنها كذلك، اعتمدها القرآن في تلقي المعرفة عن بني إسرائيل ﴿فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] و﴿سَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة: ٢١١]، ناهيك عن المصادقة الضمنية في هاتين الآيتين على إمكان انتقال الحق من الجيل الأول لأهل الكتاب إلى الجيل المعاصر للنبي ﷺ، ولو كان ذلك متعذرًا أو اشتُرط فيه ما يشترطه منكر السُّنَّة في نقل السُّنَّة وحفظها من شروط متعنتة، لَمَا كان أهل الكتاب هؤلاء على حال يجيز سؤالهم البتة. في هذا السياق تحديدًا، قال ابن الوزير اليماني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرد على المُعترض المُتَّهِم أئمة الحديث بجواز الكذب في الحديث:

> «قد نهى رسول الله عن تكذيب أهل الكتاب في حديثهم؛ خوفًا من تكذيب الصدق وردِّ الحق، فإن الكافر قد يصدق، فهذا في حق اليهود القوم البهت، فكيف بثقات المسلمين وأئمة الدين»[2].

(١) الخلاصة في معرفة الحديث، ص١٠٠.

(٢) الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم (٢/ ٤٢٥).

وسيأتي معنا في قسم الإشكالات المثارة على منكري السُّنَّة تطبيقٌ لهذا المنزع القرآني.

نخلُص الآن إلى القضية الثالثة، وهي ضوابط جون ديوي المنهجية، وأولها وأهمها هو أن يكون لدينا معايير نختار على أساسها ما نختار، ونرُد ما نرد، عند التصدي للمُعطى التاريخي. ونحن نسأل: وهل أمكن نقل السُّنَّة كما نعرفها بغير ذلك أصلًا؟ يقول ديوي بعد ذلك: «فنجعل من تلك المعايير مبادئ عقلية نهتدي بها في تقدير ما للحقائق المعروضة أمامنا من وزن وقوة»؛ ونسأل مُجددًا: هل قام علم أصول الرواية إلا بذلك؟ ثم قال: «فمن أجل هذه الأمور كلها نرى كتابة التاريخ مثلًا من أمثلة الحكم من حيث يكون الحكم حلًّا عن طريق البحث لموقف مُشكل»؛ يعني: أن ممارسة توثيق التاريخ مثالٌ حيّ لأحكام تصلُح أن تكون حلولًا لإشكالات قائمة، بخلاف منكر السُّنَّة، فهو لا يرى واقعية السُّنَّة حدثًا تاريخيًّا يستحق من المكابدة البحثية ما يوازي حجمه من الأهمية، كلَّا! إن نفس وجود السُّنَّة بالنسبة له إشكالٌ لا حل له إلا الإنكار رأسًا. ورُغم أن منكر السُّنَّة يُصرح أحيانًا بمستنده النظري، إلا أنه في المحصلة النهائية لا وزن له؛ لأنه مؤسَّسٌ على موقفٍ موغل في الخيال، مُسرفٍ في المثالية[1]، وينطلقُ من عقلٍ ـ لو

(١) يُطلق هنري إريني على مثل هذا الموقف وصف «التمثُّل الطوبي والتاريخ الخيالي». مصدر سابق: ص٥٧.

تذَكَّرنَا كولينجوود ـ لا يُحسن التصرف مع هذا اللون من المواضيع التاريخية. إنه، بعبارة كولينجوود، «الشخص المناسب» ولكن لشيء آخر تمامًا غير دراسة تاريخ السُّنَّة والحكم عليه. دونك جراغ علي[1]، أحد أبرز منكري السُّنَّة في القرن التاسع عشر، مثالٌ على الشخص المناسب! يقول جراغ عن مستنده في رد الأحاديث جملةً وتفصيلًا:

«إنَّ المحقّقين الذين جمعوا الأحاديث ومَيَّزُوا بين سقيمها وصحيحها صَرَّحُوا بأنَّ الحديث مهما قوي سنده لا يمكن الاعتماد عليه، وما ذكر فيه غير حتمي قطعًا، فلو أَمْعَنَّا النظر في هذه الحقيقة لاضطررنا أنْ نقول: إنَّ معايير الصدق والأصول العقلية لا حاجة لإقامتها لتمييز الحديث؛ لأنَّ الحديث في حَدِّ ذاته لا يمكن الاعتماد عليه، ولا اعتبار لما يتحدث عنه»[2].

---

(١) جراغ عَلِي بن محمد، ولد سَنَةَ ١٨٤٤م، وتأثر بأفكار أحمد خان إبان فترة الاحتلال الإنجليزي الذي كان له أكبر الأثر في تطور مقالة إنكار السُّنَّة والاكتفاء بالقرآن وتفسيره بالرأي.

(٢) انظر: السُّنَّة في مواجهة الأباطيل، محمد طاهر بن حكيم غلام رسول، ص٩٠. هذا بقطع النظر عن التفاصيل، من إغفاله الجزء الأهم من صنعة المحققين في التمييز بين سقيم الحديث وصحيحه، وهو سبر الطرق واختبار العلل، ظاهِرها وخفيّها، مرورًا بنسبته إلى المحققين إطلاق القول بأن دلالة الأحاديث غير حتمية؛ أي: دائمًا وأبدًا مشتبهة ملتبسة، وانتهاءً بتسليطه معايير الصدق والأصول العقلية عنده ـ والتي لم يُبيّن لنا ما هي ـ =

يُلفّقُ جراغ مستندًا مُفكك الأوصال لا يمكن استلهامه أبدًا من واقع البحث التاريخي، ولا يمت بصلة لمعايير الصدق كما مارسها المحققون رغم ما نسَبَه إليهم. وأما الأصول العقلية التي يتحدث عنها فهي، إن أحسنَّا الظن، قوانين المنطق الأرسطي التي يعلم كل مهتم بالمنطق عُقمها الكبير في هذا الحقل القائم أساسًا على الاستقراء والتجربة. كل شيء هنا غير مناسب: جراغ، مقدماته، معالجته، وأخيرًا حُكمه. لتعرف الشخص المناسب، قارن صنيع جراغ المثالي المُغالي باستنتاج الدارمي الواقعي العملي:

> «لا يُزيَّفُ مائة ألف حديث مشهورة محفوظة مأثورة عن الثقات؛ إذْ وُجدَ فيها مائة حديث منكرة؛ ولا يُجرَّحُ ألف رجل من أهل الإتقان والحفظ في الرواية؛ إذْ وُجدَ فيهم عشرون رجلًا يُنسَبُون إلى الغفلة والنسيان وقلة الإتقان»(١).

لنعُد إلى ما كنا فيه. كان ديوي قد أشار إلى متطلبات أساسية في منطق البحث التاريخي. ورأينا تماسَّها، إن لم نقل تطابقها التام، مع منطق التحقق عند المحدِّثين المُسلمين. ومما يجدر التنبيه عليه، للاستطراد قليلًا، أن

= على ذلك التدليس والتزوير ليصل إلى نتيجة معروفة حتمًا.

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٣٧).

مشروع ديوي في كتاب «المنطق» قائم على نبذ الحدية المثالية الصارمة للمنطق التقليدي في التعاطي مع مواضيع البحث المختلفة بدءًا بالعلم الطبيعي، مرورًا بالعلوم الاجتماعية، وانتهاءً بالبحث التاريخي. وهو في سبيل ذلك يقوم بمراجعة جادة لوظيفة المنطق، ويميط اللثام عن أوجه القصور فيه حين تتعلق الأمور بتطوير البرامج البحثية المختلفة، أيًّا كانت، ما دامت في دائرة اهتمام البشر.

نختم هنا بملاحظة مركزية أثارها ديوي، هي من صلب الحديث عن واقعية التاريخ وإمكان المعرفة التاريخية من جهة، كما أنها تُطابِق إشارة قرآنية أساسية من جهة أخرى. يقول ديوي: «فحيث لا يكون الماضي قد خلَّفَ أثرًا أو بقيةً من أي نوع مما يمتد به البقاء إلى الحاضر، فمحال لتاريخه أن يُروى»[1]. إن مفهوم «الأثر المتبقي» هذا هو نفسه المفهوم من قوله تعالى: ﴿أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ﴾ في سياق مطالبة المخالفين بمراجعة التاريخ لإحضار أي علم معتبر «من أي نوع مما يمتد به البقاء إلى الحاضر»، على حد قول ديوي؛ وفي هذا المعنى يقول إريني: «مما لا شك فيه أن عمل المؤرخ لا بد أن يفضي ضرورةً إلى أثر مكتوب»[2]. كذلك

(١) المنطق: نظرية البحث، ديوي، ص٣٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦.

سبق أن رأينا وجه الدلالة من هذه الآية على إمكان المعرفة التاريخية، ومن ثَمَّ إمكان نقل المعرفة الدينية التي تقوم بمثلها الحجة، ولكن بثلاثة شروط يسيرة لا يتعذر معها ذلك الإمكان متى احتجنا إلى تلك المعرفة: **الشرط الأول**: أن يكون المعطى المعرفي مما يصلح أن يكون موضوعًا للبحث التاريخي، وهذا باب واسع. **الثاني**: أن يكون الباحث الشخص المناسب؛ أي: يتمتع بعقل يُحسن التعامل مع المعطى المعرفي التاريخي؛ مثل أن يكون عاقلًا ثقةً، وألا يكون مثاليًّا، ديدنه التحليق في عالم التجويزات العقلية والفروض المنطقية، وهي آفةٌ عُرف بها كثير من منكري السُّنَّة قديمًا وحديثًا؛ ومثل ألا يكون مبتلى بعقلية منطقية حدية جامدة، فإن هذه العقلية لا يمكن أن تتأهل ـ بتعبير كولينجوود ـ «لاحتضان» المعطى المعرفي التاريخي محل البحث، ولا يمكن أن تنتقل ـ بتعبير ديوي ـ من «حالة اللَّاتعيُّن» التي يتسم بها الإشكال المراد فضّه إلى «حالة التعيُّن» التي يتسم بها الحل المنشود من قبل الباحث. **الثالث**: أن يكون المعطى المعرفي التاريخي قد ترك أثرًا يصلح بموجبه أن يكون موضوع تصور وحكم من قبل الباحث. ومما يستحق الذكر بشأن «الآثار المتبقية» أن علم الإسناد هو آلة التعامل المثلى مع الآثار، وباعتماده فكرة الاتصال وسبْر سِيَر الرواة، تصبح الآثار المتبقية بالفعل

موضوعًا نموذجيًّا لبحث تاريخي يمنح علميتي التصور والحكم دقةً خاصة. هذا الملحظ هو الذي أثار إعجاب واحد من أكبر المستشرقين الأوائل، ديفيد مرجليوث، في كتابه «محاضرات عن المؤرخين العرب»:

> «رغم أن نظرية الإسناد قد أوجبت الكثير من المتاعب؛ نظرًا لما يتطلبه البحث في ثقة كل راو، ولأن وضع الأحاديث كان أمرًا معهودًا وجرى التسامح معه بسهولة أحيانًا، إلا أن قيمتها (نظرية الإسناد) في تحقيق الدقة لا يمكن الشك فيها، والمسلمون مُحقُّون في الفخر بعلم حديثهم»[١].

تبيّن الآن أن ممارسة البحث التاريخي، ـ سواءً في أعم صورها أو أخصها، كما في علم الرواية ـ ممكنة غير متعذرة، وليست معجزة أو كرامة، وأنها بتعبير ديوي «أداة وسلية»[٢]، أقرتها طريقة القرآن في استخراج المعرفة الدينية من الماضي بالاجتهاد والنظر. ومجرد كونها موضوعًا للاجتهاد والنظر؛ يعني: ضمنًا جواز الخطأ والظن، ولا ينبغي أن يوجب هذا بذاته ردًّا مطلقًا لممارسة البحث

(١) Margoliouth, D. (1930) Lectures on Arabic Historians, Calcutta University Press, p. 20.

(٢) من وسيلة.

التاريخي، ولا قدحًا ضروريًّا في نتائجه. إن هذه مثالية يأباها المنهج القرآني في التعاطي مع معرفة من هذا النوع؛ لأن الحق تبارك وتعالى لا يُمكن أن يسُن سُنَّةً قدرية معرفية في حياة الناس، هي وسيلة ضرورية لتحقيق غاية شرعية، ثم يأمر الناس بمقاومتها وإبطال الاحتكام إليها. من أجل هذا ننادي بضرورة اطّراح الأسس المعرفية ـ إن كان ثمةَ أسسٌ ذات بال ـ التي ينطلق منها منكر السُّنَّة في إنكار السُّنَّة؛ لجلاء فسادها واضطرابها وقصورها حين تُعرَض على الطريقة القرآنية وتجارب البشر الواقعية. ولو صدق منكر السُّنَّة مع ربه ونفسه لأراح نفسه من قيود معرفية كثيرة لم يوجبها القرآن عليه، ولا قضت بضرورتها التجربة، ولوجد أن المعرفة التاريخية التي تمس الحاجة إليها في أمر الدين لا يمكن أن تكون مطلوبة شرعًا ومتعذرة واقعًا[١]. إن حكمة الله في شرعه وخلقه تأبى هذا.

إدراكًا منهم لهذه الحقيقة في سياقها الأوسع؛ أي: سياق احتياج البشر عمومًا لإحضار المعرفة من الماضي، لا يجد كبار المؤرخين حرجًا في الجزم بإمكان المعرفة التاريخية، وفي هذا يقول فيلسوف التاريخ وعالم الاجتماع ريمون آرون حول وفرة الموارد التاريخية: «نحن جميعًا،

(١) يمكن التأصيل لهذه الملاحظة، من هذا الوجه، في ضوء مبحث «التكليف بما لا يُطاق».

أناسُ مجتمعٍ يوجدُ راهنًا، نحتفظ بما نسميه وثائق أو معالم نستطيعُ انطلاقًا منها وبدرجات متفاوتة أن نعيد بناء ما عاشه من سبقونا»[١]؛ بل صرَّح إريني بما هو آكد وأبعد من هذا فقال في إمكان المعرفة التاريخية: «التاريخ يوجد في واقع الأمر وقد تبلور على نحو أكمل في فكر المؤرخ حتى قبل كتابته له»[٢]؛ وفي حيازة تلك المعرفة وأنها متاحة لكل طالب، يذكرنا المؤرخ نورمان كانتور بأن «في مقدور أي طالب الوصول لأحكام تتصل بعلم التاريخ من خلال الدراسة المتأنية الناقدة لأعمال المؤرخين»[٣].

إنه لولا الله ثم تلك السُّنَّة الإلٰهية القَدَريَّة في بِنية الزَّمن وطبيعة المعرفة لأصبح لمقالة منكري السُّنَّة ـ على شذوذها ـ شأنٌ يُذكر، ولامتنع العلم بشطر الإسلام، ولأوضَعَ الكذَّابون خلال الأمة يبغونها الفتنة ثم لا تجد من يزيفها وينفض غبار الدَّجل عن حقائق الدين. لكن لما كان الواقع شرعًا وقَدَرًا ـ بحكمته تعالى ورحمته ـ خلاف ذلك، كان التاريخ، فكانت السُّنَّة، فكان من قيّضهم الله لصونها ونقلها. قال حسان بن

---

(١) ما التاريخ؟ ريمون آرون، ضمن مختارات معرّبة في «نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي»، بإشراف: د. الهادي التيمومي، منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون. ص٩١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧.

(٣) Cantor, N. & Schneider, R. (1986) How to Study History, p. 243.

يزيد: «لم نستعن على الكذَّابين بمثل التاريخ»[1]، وقال سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ»[2].

إن ممارسة البحث التاريخي لاستخراج العلم من الماضي، وتمييز صحيحه من سقيمه، وثابته من مكذوبه، ممكنة بالشروط العامة المذكورة سابقًا، ومن ضمنها أن يكون الباحث الشخص المناسب. ولكن كما قال كولينجوود، الشخصُ المناسب ليس شخصًا مدربًا تدريبًا خاصًّا يُكسبه عقلية خاصة لا يبلغها إلا قلة من الناس بشق الأنفس. كلّا! الشخص المناسب هو على أقل تقدير كل عاقل توخَّى في ممارسته الوصفة التي اقترحها ابن الوزير اليماني لكل باحث عن الحق، في أي مجال كان:

> «ينبغي من كل مكلف أن يطرح العصبية، ويصحح النية، ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولا يقدم عليها ما لقّنه أهل مذهبه؛ فإنه إذا نظر كذلك في كل أمرين متضادين فيما يحتاج إليه، يجد ترجيح الحق منهما على الباطل بينًا لا يُدفع، مكشوفًا لا يتقنَّع»[3].

---

(١) تدريب الراوي (٢/ ٨٦٧).

(٢) شرح التبصرة والتذكرة (٢/ ٢٩٤).

(٣) إيثار الحق على الخلق، ص٣٤.

إن الرجوع إلى النظر الفطري، عند تصحيح القصد والتخلّي عما يفسد الرجوع إليه، أصلٌ كبير من أصول المعرفة الصحيحة، أيًّا كان مجالها. والمعرفة المتحصَّل عليها من هذا الطريق من شأنها أن تطوي مقدمات منطقية كثيرة ومعالجات فكرية معقدة لا يمكن الإفصاح عنها دائمًا، فضلًا عن أن يُشترط للثقة بصحة المعرفة الناشئة عن تلك المقدمات والمعالجات. إن أية معرفة بهذه المثابة كما بيّن ألفن جولدمان ـ أحد أهم فلاسفة الابستمولوجيا في القرن العشرين ـ تستحق ثقتنا مباشرة دون حاجة للتنقيب عن مراحل تكونها[1]. كما أن اعتماد هذا النمط من المعرفة متسق عقلًا مع الإقرار بواقعية التاريخ من حيث هو موضوع نظر، بما يجعل أي محاولة للقدح في هذه الحقيقة المُركَّبَة مؤدية بصورة أو بأخرى إلى القدح في معارف كثيرة أقرها القرآن من ذلك الطريق، ومنها المعرفة التاريخية.

بعد أن استعرضنا شواهد من النظر والتجربة على واقعية المعرفة التاريخية، ورأينا ضرورة ابتناء واقعية السُّنَّة على ذلك بصفتها صورة خاصة من صور البحث التاريخي، لا بد أن يتحصل لدينا جملة من المقدمات الأساسية في نظرية البحث التاريخي. بعبارة أخرى، لا بد أن نكون قد استلهمنا عددًا

(١) Goldman, A. (2014) A Causal Theory of Knowledge. In Hetherington, S. (edit) Metaphysics and Epistemology: A Guided Anthology, p. 265.

من الفرضيات المؤصِّلة لإمكان المعرفة التاريخية؛ بحيث لو تصورنا عدمها أو بطلانها أو اختلالها لأدى ذلك إلى امتناع إمكان المعرفة التاريخية، أو قصور ذلك الإمكان قصورًا يخرجه عن محيط الاعتداد به. إن من شأن مقدمات أو فرضيات كتلك ـ كما هو معلوم عند المشتغلين بالدرس الفلسفي ـ أن تكون كلية بالضرورة؛ وفي أثناء بحثي عن المقدمات التقعيدية أو الفرضيات التأصيلية التي يمكن أن تشكل الأساس الفلسفي لأي ممارسة بحثية تنشد المعرفة التاريخية، وجدتُ ما توصَّل إليه الفيلسوف موراي جي مورفي، في كتابه «الأسس الفلسفية للمعرفة التاريخية»، قد أتى على جملة صالحة منها. لا أزعم بطبيعة الحال أنها قد استغرقت كل الفرضيات الأساسية الممكنة، وأنها مكتملة اكتمالًا يعصمها من الاستدراك، ولكن يمكن الجزم بأنها إن لم تحقق شرط الكفاية فهي تحقق شرط الضرورة. يُجمل مورفي الفرضيات الفلسفية المؤصِّلة لإمكان المعرفة التاريخية في خلاصة أنقلها بطولها:

> «رغم أن الدرس التاريخي يتضمن إشكالات فلسفية معينة، إلا أنه مبني على فرضيات لا يختص بها وحده... من هذه الفرضيات الأساسية هناك ثمانية على الأقل: **الأولى**: هناك عالم حقيقي يمكن تحصيل معرفة صحيحة عنه.

الثانية: هناك أشخاص آخرون بعقول. **الثالثة**: يمكن للمرء أن يعلم ما تفكر به تلك العقول. **الرابعة**: اللغة التي يتحدثها شخصٌ ما يمكن تأويلها بشكل صحيح من قبل شخص آخر من خارج الجماعة اللغوية لذلك المتحدث، كما يمكن ترجمة نص ما في لغة ما إلى نص مقابل مُقارِب في لغة أخرى ذات موارد شبيهة. **الخامسة**: هناك ماض عاش فيه البشر وتصرفوا بطريقة ما. **السادسة**: يمكننا التوفر على معرفة دقيقة بالماضي. **السابعة**: أعضاء ثقافة ما يمكنهم فهم أعضاء ثقافة أخرى، بما في ذلك ثقافتهم. **الثامنة**: يمكن تفسير أفعال البشر سببيًّا»[١].

سيجد المنصف أن هذه الفرضيات الثمان تستبطن جوهر الممارسة البحثية في المعرفة التاريخية، وأنه لا يمكن لأي إنسان أن يجمع بين القدح فيها وتحقيق المعرفة التاريخية. إن واقعية المعرفة التاريخ مبتناة بالضرورة على التسليم بهذه الفرضيات، وواقعية التاريخ بهذا الاعتبار هي التي تضعنا أمام حتمية السُّنَّة كظاهرة تاريخية، وحقيقة

(١) Murphey, M. (1994) Philosophical Foundations of Historical Knowledge, p. 321.

قَدَرية[1]؛ بحيث يبدو أي إنكار مطلق لها ضربًا من ضروب السّفه العلمي الذي يُحجَر على صاحبه حتى يثوب إلى رشده. إن كلمات المفكر الإسلامي فضل الرحمٰن مالك لَتُعيدُ الأمور إلى نصابها في هذا السياق حين صدع بأن:

«لا شيء يمكن أن يمنح التماسك لتعاليم القرآن سوى الواقع المعاش للنبي ﷺ والسياق الذي تحرَّك فيه، وإنه لطيش صبياني كبير في القرن العشرين أن نفترض أن الناس الذين أحاطوا بالنبي ﷺ فرَّقوا تفريقًا جذريًّا بين القرآن وتجسيده ممثلًا بالنبي ﷺ بما يجعلهم يحتفظون بأحدهما ويتجاهلون الآخر، بمعنى أنهم رأوا أحدهما مُفارِقًا للآخر»[2].

فإذا تقرر هذا الأصل المحوري الذي نبه عليه فضل الرحمٰن ووعته الأمة جيلًا بعد جيل، أدركنا على الفور أهمية السياق النبوي في حراسة المعاني الشرعية من غوائل التاريخ، وصون مجالها التداولي من التفلُّت والانهيار؛ ذلك أن عملية التأويل أو التفسير ـ الهرمنوطيقا ـ يجب أن تُرَد إلى الإطار التاريخي الخاص بهذا الخطاب أو ذاك، إن كُنا نريد كشفًا

---

(١) استقلالًا الآن عن السُّنَّة بصفتها حقيقة شرعية.

(٢) Malik, F. R. (1995) Islamic Methodology in History, Islamabad, p. 9.

أمينًا عن معانيه، واستمرارًا حيًّا لدلالاته. يُطلق الناقد أدريان مارينو[1] على ذلك الإطار اسم «المستوى المرجعي»، ويقول في بيان أهميته:

«إن الهرمنوطيقا ليست لا تاريخية (anhistorique) ولا عديمة الجنسية (aptride) ولن تكون أبدًا كذلك؛ بل هي حصيلة فهم تاريخي يتجلى في لحظة معينة خلال تطور تاريخي محدد، ويرغب هذا التقليد، الذي يعتبر نتاج علة تاريخية، بدوره في أن يتم شرحه وتأويله، ولا يجوز ذلك إلا إذا أرجعناه إلى مستواه المرجعي (التاريخي) الخاص به»[2].

إن مناكفة واقعية السُّنَّة بما تحمله من زخم تاريخي راسخ في حياة الأمة هو الذي ألبس تلك المناكفة لبوس الخسران، حتى اعترف المستشرق تشيس روبنسون بخيبة مساعي منكري السُّنَّة في هذا المضمار:

«بعض المسلمين الحداثويين قد حاولوا أن يرخوا ويُضعفوا من سيطرة التقليدية، وسلطتها على وفق المرجعية والسلطة الدينية، وذلك باقتراح مثلًا أن

(١) باحث روماني بارز في الهرمنوطيقا، والأدب المقارن، وتاريخ النقد الأدبي.
(٢) نقد الأفكار الأدبية، ص٣٣٨، أدريان مارينو؛ ترجمة: محمد الرامي.

تعتمد الشريعة حصرًا على مبادئ القرآن، والتخلّي عن مجموعة القوانين الثابتة تقريبًا، تلك التي عينتها الأحاديث وحددتها. ولأسباب متنوعة، فإنهم لم يتمكنوا من الحصول عليه بالقدر الذي أرادوا تحقيقه والحصول عليه فعلًا»[١].

وفي سياق مماثل أقرَّ الباحث دانيال براون بأن:

«مما يثير الغرابة أن الرد المتطرّف للأحاديث الذي افتتح الجدل حول السُّنَّة في بداية القرن العشرين لم يُثمر إلا قليلًا».

ليؤكد بعد ذلك أن:

«الإنكار المطلق لسلطة الحديث وأصالته، كذاك الذي نجده عند أهل القرآن، وبرويز، وأبي رية لم يحظ بتأييد ذي أهمية. نعم تركت أفكار المنكرين أثرًا بارزًا في الخطاب الإسلامي، خاصة في شبه القارة الهندية، ولكنه أثر غير مباشر ويجب ألا يُعطى أكبر من حجمه»[٢].

في ضوء ما بُسط آنفًا ندرك خطأ جي جي ساندرز[٣]

---

(١) البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التأريخ: دراسة في سسيولوجيا الكتابة التاريخية عند المسلمين، ص٢٨٩.

(٢) Brown, D. (1999) Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, p. 140.

(٣) Saunders, j (1965) A History of Midieval Islam, p. 22.

الفاحش والغريب في زعمه أن بناء معرفتنا لحياة النبي ﷺ على معرفتنا بالأحاديث هو بمثابة البناء على كثيب من الرمال، وأن بناءها على أدبيات السيرة هو الأكثر موثوقية لما تُمدنا به من توصيف كامل لحياته؛ مع أن الصحيح واقعيًّا وعلميًّا هو العكس تمامًا. ولكي نختم ما شيدناه إلى الآن، يتعين التنبيه على نقطة مهمة، وإن كانت واضحة بنفسها، تحسبًا لسوء الفهم، وهو أننا لم نُرِد باحتجاجنا بواقعية التاريخ وفلسفته أن يكون مسلكًا موازيًا للمسلك القرآني، فضلًا عن أن يكون ظهيرًا عليه. إن احتجاجنا ذلك إنما كان لبيان أن منهجية القرآن قد أسست للمبادىء النظرية التي صححت موقف أولئك الفلاسفة من التعاطي مع المعرفة التاريخية. كذلك أضيف أن نفس ذلك الاحتجاج هو لإقامة الحجة على منكر السُّنَّة بأن أهل الحديث قد جسَّدوا النموذج الأنصع والأكمل في الترجمة عن تلك المنهجية، وأيضًا لإقامة الحجة على المنكر بنفس المستند الذي اعتمد عليه في إنكاره للسُّنَّة؛ بمعنى أننا نقول للمنكر: إن كنت محتجًّا بالتاريخ ـ ولا مهرب له أصلًا من الرجوع إليه والاعتماد عليه ـ فإنه سيكون عليك لا لك حين تكف عن الانتقائية في معالجة المعطيات التاريخية، وتتبرأ من التقصير في سلوك مسلك القرآن تجاهها.

القسم الثاني

إبطال الإنكار

المبحث الأول

إشكالات

«علمنا هذا مُشيَّدٌ بحديث رسول اللّه ﷺ»[١].

(الجنيد البغدادي)

يولّد إنكار السُّنَّة من الإشكالات أضعاف أضعاف ما يخشاه منكرها من إشكال إثباتها[٢]. ولأن منكر السُّنَّة يُدرك جيدًا صعوبة الجواب عن هذه الإشكالات، فإنه يريح نفسه لا بمواجهة الواقع التاريخي كما هو، وإنما بنفي السُّنَّة جملةً، ومعاملتها كأنها شيء خارج التاريخ، أو لم يكن لها وزن ذو بال في ميزان الإسلام. وتزداد الصعوبة أضعافًا حين يُطلق القول بأن السُّنَّة ما هي إلا الأكاذيب أو آراء الرجال الحادثة. إن محل الصعوبة في هذه الدعوى وأخواتها أنها تقفز قفزة مثالية على حقائق التاريخ والشرع، ولنأخذ طرفًا من هذه الإشكالات العويصة ـ وهي كثيرة ـ ومنها ما يلي:

---

(١) الاعتصام (١/ ١٦٤).

(٢) نستشكل الإثبات تنزلًا مع الخصم.

إشكال: لِمَ لم يحسم الله هذه القضية بالغة الخطورة بآية محكمة صريحة مثل تحريمه للربا بكلام ناصع بيّن لا يحتمل تأويلًا على الإطلاق ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾؟ ونحن نعلم جميعًا ـ الموافق والمخالف ـ أن الله قال في كتابه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾، فلِم لم يبين للأمة كيف تتقي «أقوال رسولها وأفعاله» حتى لا تضل بعد إذ هداها الله؟ فما أعظمها وأخطرها من فتنة! (أي: فتنة ارتداد الناس عن القرآن بسبب إثبات السُّنَّة)؛ بل هي أعظم فتنة وقعت فيها الأمة، ومن سوء الظن به تعالى أن نعتقد أنه لم يأمر نبيه بالوضوح في التحذير منها، أو لم يذكر في القرآن ما يقطع دابر الخلاف فيها والتأثر بها؛ كيف لا وقد قال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. فلِمَ لم يبين من أنزلت عليه هذه الآية أن نقل سُنَّته جرم عظيم أو صد عن سبيل الله وكتابه؟ فإن أمرًا بهذه الخطورة على مستقبل الأمة وهويتها لهو مما لا يُنهى عنه بحديث أو حديثين، ولا بآية مجملة تحتمل أكثر من وجه، فإنا ما عهدنا؛ بل ولا وجدنا من طريقة القرآن إلا الوضوح التام في النهي عما يُعلم بالضرورة ضرره على البشرية كافة، فكيف بأمر هو في صلب هدايتها وأساس مصيرها؟ ولا أدري كيف يستقيم نهي الرسول ﷺ أمته عما هو أقل من هذا (كنهيه عن الأكل بالشمال أو اشتمال الصماء) ثم تعجز بلاغته أو يكلّ

بيانه عن النهي عمّا فيه ضلال الإنسانية بأسرها؛ أي: أخذها بالسُّنَّة ونقلها لحديثه؟ ثم كيف يسعفه الوحي بالإخبار عن كون هذه الأمة «ستتبع سنن من كان قبلها» ولا يسعفه ـ مع مسيس الحاجة إليه ـ في التحذير من أن نقل أقواله وأفعاله سيكون مصدر شقاء وضلال للأمة من بعده؟

* * *

إشكال آخر: لِمَ يحيلُ القرآن إلى مصدر خارج ذاته لتعضيد صدق الرسالة ـ مع أن القرآن يحمل دليل صدقه في نفسه ـ كما في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، وأهل الذكر هنا هم علماء أهل الكتاب. لا ينتهي الإشكال هنا فحسب بل هناك اعتبارات أخر، وهي أن الله قد أخبرنا بتحريف أهل الكتاب وإعراضهم عن القرآن، وهو مع ذلك يحيل عليهم ويأمر بسؤالهم. مرة أخرى، الإشكال لا ينتهي هنا: أهل الكتاب ليس عندهم دليل يوجب علمًا، ولا خبر قطعي، لا من كتاب منزل؛ لأن كتبهم محرفة، ولا من نقل صحيح متصل منهم إلى من تقدمهم من آبائهم من الأحبار والعلماء، فمن أين سيجيبون بعلم صحيح إذا ما سئلوا استجابةً لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]؟ لا يمكن الجواب عن هذا الإشكال إلا بالاعتراف بأن نقل المعرفة الدينية الصحيحة ممكن بغير الوحي، فإذا صح تلقيها عن المغضوب عليهم والضالين،

صح تلقي المعرفة الدينية من علماء هذه الأمة من باب أولى. لو كان الأمر بخلاف ذلك لكان أمر الله بسؤال أهل الذكر من أهل الكتاب مطالبة في غير محلها، تقدس الله عن ذلك. قال تعالى في موضع آخر: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، فليس للرسول إلا طريقان: أن يسأل من قبله كفاحًا[1] وهذا مستحيل لأنهم موتى، أو يسأل الحاضرين في عهده وهنا إشكال: أن كتبهم محرفة وليس عندهم خبر صحيح متصل إلى الصادقين من آبائهم، فلا بد من الاعتراف أيضًا بإمكان نقل العلم الصحيح، لا من دون وحي خاص فحسب أو دون حفظ خاص من الله، وإنما من طريق أصحاب التحريف أنفسهم. ثم لاحظ أن المسألة هنا ليست سؤالًا عن إمكان تشريع خارج القرآن فقط، وإنما سؤال يتصل بصحة الرسالة، وهو أخطر من الأول. فكيف يؤسس الله قضية بهذه المنزلة على سؤال أهل الكتاب مع ما عُرف عنهم من الكذب والضلال والتحريف؟! لا يمكن تفسير هذا إلا بالإقرار بإمكان نقل العلم الديني الصحيح بغير طريق الكتب المنزلة. فلِم يجوز ذلك في حق أهل الكتاب، ولا يجوز في الأحاديث المسندة المتصلة وهي أولى بالثبوت؟ والمقصود هنا: أنه لا يمتنع أن

---

(١) أي مواجهةً. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ١٨٥)، لابن الأثير.

يصلنا علم ديني ـ تشريعي أو خبري ـ من غير طريق القرآن، ولكن بدلالة من القرآن أو إحالة منه عليه، والسُّنَّة ليست إلا كذلك. فحرفُ المسألة فيما سبق متقرر بالقرآن نفسه، في قوله تعالى: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍۗ﴾ [البقرة: ٢١١]؛ إذ فيها دليل ساطع على ثبوت السُّنَّة وحجية الأحاديث؛ لأن الله أقرّ طريق تحصيل العلم بسؤال بني إسرائيل، فطريق تحصيل العلم من السُّنَّة النبوية أولى بذلك وأحرى.

فإن قيل: تلك إحالات ظنية الدلالة وليست قطعية، قلنا: عاد إشكال قديم وهو: لماذا دلالة القرآن ظنية ـ تنزلًا مع الخصم ـ في موضع يحتاج إلى قطع يحسم الخلاف، ويصون البشرية من مزالق الضلال؟ فإما أن نسيء الظن بالله تعالى، أو أن نعتقد قطعية دلالة ظواهر الأدلة على ما دلت عليه في هذه القضية. فإن اعترض معترض فقال: هل لديك دليل من القرآن، فقط من القرآن، على أن في طاقة البشر حفظ وحي الله المنزل من الضياع والتحريف؟

فالجواب: نعم، الدليل هو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَۚ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ فالتوراة وحي الله المنزل على بني إسرائيل، والآية صريحة أنهم «استُحفظوا»، والسين والتاء هنا للطلب في اللغة؛ أي: جُعلت إليهم مهمة حفظ الوحي

وأن يكونوا عليه شهداء، ولو كان هذا مستحيلًا أو لا طاقة لهم به، لكان استحفاظهم من العبث الذي ينزه عنه الله تعالى، ولم يكن الله ليكلّف عباده أمرًا ممتنعًا ثم يذمهم به ويحاسبهم عليه؛ لأنه قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فصحَّ بالدليل من القرآن أن حفظ الوحي في وسع البشر؛ لأن الله كلّف بني إسرائيل ذلك، فكل ما كلّف الله به عباده فهو في وسعهم، ولكن سبب ضياع الوحي وتعرضه للتحريف وقع من جهة إهمالهم وخيانتهم، لا من جهة كون حفظ البشر للوحي متعذرًا تعذرًا ذاتيًّا؛ بحيث يحتاج دائمًا وأبدًا إلى حفظ خاص من الله تعالى لا تَسبُّبَ للبشر فيه. لو كان الأمر كذلك لما استحفظهم من أول الأمر لأنه تعالى: ﴿بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾﴾ [فاطر: ٣١].

من مجموع ما سبق نتوصل إلى القول بأن السُّنَّة وحي يمكن حفظه ونقله، لا يَمتنع ذلك ولم يمتنع أصلًا. لكن لمعترض أن يقول: إن كانت السُّنَّة وحيًا فهل نُقلت إلينا كلها، لم يترك منها شيء؟ فيقال: بيننا وبينك أيها المنكر القرآن الذي ارتضيتَه حكمًا، ففيه أن الله قد يوحي بوحي فيذهب بما يشاء منه، ويبقي منه ما يشاء، قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦، ٧]، وقال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فإذا كان يجوز أن يُنسي الله محمدًا وأمته من بعده شيئًا من قرآنه، بعد أن عرفوه

وتلوه؛ فالسُّنَّة من باب أولى يجوز عليها ما جاز على القرآن، فلا يبقى مع الأمة من القرآن والسُّنَّة إلا ما تحتاج إليه من أمر دينها إلى آخر الزمان(١)، وما سوى ذلك مما علم الله أن الأمة ليست بحاجة إليه، فقد أنساهم الله إياه(٢)، وكون الله قادرًا على أن ينسي عباده ما يشاء هو أمر متقرر في القرآن،

---

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٥٣٤)، لابن الجوزي، عند كلامه على حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم»؛ وفيه أن ما ليس من أمر الشريعة يجوز ألا يُروى.

(٢) ثبت في الصحيحين عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «قام فينا النبي ﷺ مقامًا، فأخبرنا عن بدء الخلق، حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه، ونسيه من نسيه»؛ وفيه جواز إنساء بعض تفاصيل الأخبار، مما عُلم أن الحاجة لا تمس إلى العلم به. وفي رواية أبي زيد عمرو بن أخطب عند الإمام مسلم أن النبي ﷺ صلى الفجرَ، وصَعِدَ المِنبر فخطب حتى حضرت الظهر، فنزل فصلّى، ثم صعد المنبر، فخطب حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلّى، ثم صعد المنبر، فخطب حتى غَرَبَت الشمس، فأخبرنا بما كان وبما هو كائنٌ، إلى قيام الساعة؛ قال الراوي: «فأعلمنا أحفظنا»، وقال حذيفة رضي الله عنه: «إنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكره كما يذكر الرجلُ وجهَ الرجلِ إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه». فالأمر ظاهرٌ أنَّ الرسول ﷺ أخبر في مقامه ذلك بتفاصيل كثيرة جدًا لم تنقل كلها؛ بدليل أن ما رُوي منها، ووصلنا، إنما رُوي من جميع من نقل الحديث على وجه الإجمال لا التفصيل. قال ابن حجر: «دلّ ذلك على أنه أخبر في المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدأت، إلى أن تفنى، إلى أن تُبعَث»، فتح الباري (٦/ ٢٩١)، ط. دار المعرفة. فهل نقل الصحابة عنه ﷺ «جميع أحوال المخلوقات»، عن آخرها، وكما أخبر؟؛ كلّا ! ولا ضير.

فإن دقائق التدبير بيده تعالى؛ فالحاصل أن القرآن قد دل على أن في مقدور البشر حفظ الوحي متى أخلصوا وصدقوا. وإن المرء ليعجب من قول الروياني: «لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي»[1]، كيف يقع لأقوال الشافعي وفتاويه من الحرص والحفظ ما لا يقع لأقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ وهو في مقادير الإلٰه أولى؟! معاذ الله أن نتألَّى عليه. وهذا مبتنى على الاعتراف بأن الوحي ليس له صورة واحدة. فقد يكون بكتاب، وقد يكون علمًا بغير كتاب. فما نطق به الرسول مما هو تشريع فهو وحي وإن لم يأت في القرآن، والأدلة على ذلك من القرآن متوافرة، وسيأتي بيان طرف منها إن شاء الله.

* * *

إشكال آخر من طبيعة مختلفة إلى حد ما، إلا أن صلته أساسية بالموضوع، ألا وهو المعالجة الفكرية للشخص، وكيف تلقي بظلالها على موقفه من السُّنَّة: أهي معالجة مثالية Idealistic أم واقعية Realistic في مباشرة قضايا التاريخ وفهم وقائعه، بما في ذلك واقعة جمع الأحاديث ونقلها؟ سوف نستخرج من القرآن ـ الحَكَم بيننا وبين منكري الأحاديث ـ معالم الوجهة الفكرية التي ينبغي للناس أن يسلكوها في فهم التاريخ ووقائعه، ثم نقرر كيف أن هذه الوجهة القرآنية

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٧/ ١٩٤).

الفكرية تُلزمنا إلزامًا بقبول السُّنَّة باعتبارها ظاهرة تاريخية حيّة. إن القرآن لما دلنا على حجية السُّنَّة دلنا أيضًا على حجية الطريق التي بموجبها ثبتت السُّنَّة، والمقصود بحجية الطريق إضفاء الشرعية والاعتبار على طبيعة الاستدلال الذي أدى إلى هذه النتيجة: أي: القبول بثبوت السُّنَّة وحجيتها. أخبرنا الله أن للناس منطلقات شتى في الاستدلال، يهمنا منها من يستدل بمركزية نفسه ويعتبرها مقياس كل شيء[١]، فما آمنوا به هو الحق وهم أجدر به ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١]، ومثلهم من يتهم بالسفه الجماعة التي تنصاع لطريقة التفكير العادي في الأمور ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: ١٣]، ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ﴾ [هود: ٢٧]. هؤلاء الممعنون في «المثالية» المُخرجة عن دائرة التجاوب الطبيعي مع التاريخ والأشياء، تكلُّ أذهانهم عن تقدير دلالة الآيات الدالة على مشروعية المعرفة المكتسبة من طريق التفكير الطبيعي، أو المعرفة المتحصّل عليها من الخبرة العادية الصحيحة[٢]، ما لم

---

(١) هكذا اعتقد بعض فلاسفة اليونان.

(٢) اصطُلح عليها في نظرية المعرفة بـcommon sense knowledge ويترجمها الفيلسوف الراحل زكي نجيب محمود إلى «الذوق الفطري». وللتوسع في معالجة فلسفية حول مشروعية هذا النمط من المعرفة، يُنظر: الإجماع الإنساني، من إصدارات مركز براهين، للباحث رضا زيدان.

يعارض ذلك معارض راجح. وطريقة القرآن في هذا يمكن إيجازها في جملة وهي: أن القرآن لم يحصر طرق العلم، ولم يُعدد ألوان القرائن أو يفصّل طبيعة جزئياتها، وإنما يُحكم أساس الكليات، ويترك الوسائل على تعددها وتنوعها للناظر الصادق أيًّا كان، فلما قال الله: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ﴾ [الأحقاف: ٤] فإنه يفتح بإطلاق المطالبة ﴿ٱئۡتُونِي﴾ وبصيغ العموم (كتاب، أثارة من علم)[1] مهيعًا واسعًا أمام الخصم لإيراد كل ما يصلح أن يكون دليلًا أو قرينةً على صحة دعواه. إن النتيجة التي أريد الوصول إليها دون إطالة هي أن علماء الحديث لم يفعلوا أكثر من التزام المنهج العام الذي رسمه القرآن: منهج تقديم الدليل في جرح أو تعديل ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾ [البقرة: ١١١]، منهج رد رواية ساقط العدالة أو الاحتياط فيها ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، منهج الاعتداد بشهادة الخبراء ـ ولو كانوا كفارًا ـ ﴿فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ [يونس: ٩٤]، منهج قبول الحق ولو من المخالف، ومنه قبول رواية المبتدع[2]،

---

(١) النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم إن دل على ذلك السياق. انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص٢٤٧.

(٢) بشروط ذكروها ليس هذا محل شرحها. انظر مثلًا ترجمة: عبّاد بن يعقوب الرواجني، في: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٤/ ١٧٥)، للمزي، ط. بشار عواد.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: ١٣٥]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ﴾ [المائدة: ٨].

في المقابل يسلك المنكر منهجًا غير قرآني رغم اعتضاده بالقرآن فيما يثيره من مزاعم، والإشكال في مجانبة طريقة القرآن أنها تتحول بصاحبها في الغالب إلى مثالية متعنتة في التعامل مع الحقائق، بينما يؤسس القرآن كما رأينا لفلسفة واقعية تنسجم مع طبائع النفوس وحقائق التاريخ. ولأن المخالف مبتلى بالمثالية المتعنتة فإنك تراه لا يتورع أحيانًا عن وصف سلف الأمة بالكذب، ويُطلق أحكامًا إنكارية تعميمية حول السُّنَّة وناقليها، ليس لأنه استظهر القرآن فوجد فيه ما يشفع له بذلك، وإنما لأنه يجهل طريقة القرآن، أو يعرفها ولكن لا قِبَل له بها؛ لأن طريقة القرآن تتطلب جلَدًا في إحقاق الحقوق والحقائق ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾، فأين هذه الطريقة من طريقة منكر السُّنَّة في أحكامه «الكونية السلبية» على صرح معرفي كامل وأجيال مضت؟! من هنا أمسك هؤلاء بمعول آخر تنخرم به واقعية التفكير القرآني عندهم، وهو معول سوء الظن، وما أكثر سوء الظن عندهم! فأول الأمة عندهم أساس ضلال الأجيال اللاحقة ومصدر غوايتها، فلو أن أولئك اكتفوا ـ هكذا يزعمون ـ بالقرآن وطرحوا كل مأثور عن رسول الله، لعاشت

الأمة في وئام وسلمت من ويلات الفرقة. ألم يعلم المنكرون أن كتب الله المنزلة كانت سببًا في تفرق الناس لا اجتماعهم ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ [البينة: ٤]، ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وأن لله الحكمة في ذلك ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦].

هذا غير نهي القرآن عن سوء الظن ﴿ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ﴾ [الحجرات: ١٢]، فقد جربنا على كثير من منكري السُّنَّة في مخالفتهم للقرآن أنهم لا يحسنون الظن حين يكون ظاهر الأمر داعيًا إليه ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾﴾ [النور: ١٦]؛ فالحاصل أن هؤلاء الذين يتهمون أئمة علم الحديث بالكذب والخبط فيما يعرف بـ«الجرح والتعديل» إنما يمارسون أيضًا جرحًا وتعديلًا؛ بل لا يعرفون إلا الجرح ولا يكادون يعرفون للتعديل سبيلًا، فأقاموا سوق جرح خاص بهم، أصله الخرص ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الزخرف: ٢٠]، وآيته الكلال عن تحري الحقيقة؛ بل إنهم لا يكادون يقيمون للمنهج القرآني في اعتبار الذاكرة التاريخية وزنًا يذكر ﴿أَوَلَمْ

يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُاْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: ١٩٧]، وكأن الله قد أبطل كل معرفة، وإن استندت إلى ﴿أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤]، حتى تتصف باليقين الذي استأثروا هم بمعرفة حقيقته، وهذا لعمري رأس التعنت المعرفي في طلب الطمأنينة التاريخية، ولهم في هذا سلف ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾، فلا هم اكتفوا بالاستدلال الفطري العادي الصحيح الذي أقره القرآن في أمور الدين وغيرها على حد سواء، ولا هم كفُّوا عن اشتراط ما لم يشترطه القرآن، ولا هم توقفوا عن تأويل دلائل القرآن لتلائم أغراضهم.

* * *

إشكال: إن الله تعالى، وهو أحكم الحاكمين وحديثه أحسن الحديث، لم يَخل كلامه من فتنة تصغى إليها أفئدة الزائغين ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُواْ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأنعام: ١١٣]، كما لم يخل من متشابه يختلف الناس فيه، وله في ذلك الحكم الكثيرة، منها إتاحة مساحة واسعة من الاجتهاد العلمي والتعلّم والتثبت؛ بل والامتحان المعرفي، فيقع بما تقدم التفاوت في درجات العلم ومراقي المعرفة. وحول هذا المعنى في المجاهدة العلمية، أسوق كلمة جامعة لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار المالكي (ت٣٩٧هـ) من

مقدمته في الأصول يقول فيها: «اعلم أن للعلوم طرقًا منها جلي وخفي، وذلك أن الله تبارك وتعالى لما أراد أن يمتحن عباده وأن يبتليهم فرّق بين طرق العلم، وجعل منها ظاهرًا جليًّا، وباطنًا خفيًّا، ليرفع الذين أوتوا العلم كما قال ﷻ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾»[1].

وبنحو هذه الفائدة قال المعلمي في سياق الرد على مبطلي النصوص بمجرد استشكال ظواهرها: «... استشكال النص لا يعني بطلانه، ووجود النصوص التي يُستشكل ظاهرها لم يقع في الكتاب والسُّنَّة عفوًا، وإنما هو أمر مقصود شرعًا؛ ليبلو الله تعالى ما في النفوس ويمتحن ما في الصدور، وييسر للعلماء أبوابًا من الجهاد العلمي يرفعهم الله به درجات»[2].

إن السُّنَّة لما اشتركت مع القرآن في كونها تستلزم قدرًا من التجلّد على العلم، كان من الطبيعي أن يتفاوت الناس فيها بين مصيب ومخطئ، ومتحرٍّ وعجول، ومتثبت ومتهور. وفي هذا يقول الخطابي عند شرحه لقوله ﷺ: «**يوشك الرجل متكئًا على أريكته يحدِّث بحديث من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله**[3]»، يقول: «أراد به أصحاب الترفّه والدعة الذين لزموا البيوت ولم يطلبوا الحديث بالأسفار من

(١) المقدمة في الأصول: ص٥، ط. دار الغرب.

(٢) آثار المعلمي (١٢/٣٠٨).

(٣) حديث صحيح مشهور أخرجه أصحاب السنن، وهو من دلائل نبوته ﷺ.

أهله»[1]. انتهى كلامه.

فالمقصود: أن هؤلاء الذين لزموا الأرائك، ورضوا بالدعة، ثم هم يُنكرون السُّنَّة، إنما سقطوا في هذا المزلق لأنهم لم يرفعوا رأسًا بالمجاهدة المعرفية التي كانت ستدفع عنهم معرَّة شذوذهم بتلك المقالة. إن هذه المساحة المتاحة للاجتهاد والتحري، لم توضع للذين يريدون كل شيء محكمًا، قاطعًا، ومُستخرجًا من منطوق النصوص دون مفهومها، مهما لاحت أنوار مفهومها[2]. فهؤلاء ـ هدانا الله وإياهم ـ لا يلبثون أن يصفوا غيرهم بما تفوه به أشياعهم من قبل ﴿لَوۡ كَانَ خَيۡرٗا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيۡهِۚ﴾، لسان حالهم: لو كانت السُّنَّة حقًّا لكنا أول من يؤمن بحجيتها ويعترف بثبوتها!

فالحاصل: أن من أعظم أسباب غيهم في هذا الباب هو أن فهمهم للتاريخ والبشر فهم مثالي لا يلتئم مع الأصول القرآنية في التفكير وفقه الأشياء ـ حتى إن بعض من حاورني منهم احتج بمبدأ كارل بوبر في قابلية النظريات للتكذيب، لكنه لم يُجبني عن حال الأجيال الماضية من أمة محمد التي لم يسعفها طول العمر لمعاصرة مبدأ بوبر

---

(١) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (١/ ٩).

(٢) يقول ابن تيمية: «فالحادُّ الذهنِ، الصبورُ على استيفاء النظر، يحصلُ له من العلم والظنِّ بأنواعٍ من الأدلة والأَمَارات ما لا يحصلُ لمن لم يقوَ قوَّتَه ولم يصبرْ صبره». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص٥٤.

العظيم![1] ـ وإلى هذا يؤول حال كل من بنى أساس منهجه في التفكير على غير هدى من القرآن، ونحن لا نطلب من هؤلاء ـ وهم أهل القرآن زعموا! ـ أكثر من إعادة بناء تفكيرهم على فلسفة النظر التي أرسى دعائمها القرآن، وليستفرغوا وسعهم في ذلك، فإنهم سيصلون ولا بد إلى نتيجة واحدة، وهي أن السُّنَّة لا يمكن أن تُلغى هكذا جملةً بكلام عابر أو استنتاج قاصر.

* * *

إشكال: لما قرأنا التاريخ ودرسناه دراسة فاحصة، بناءً على المنهج القرآني في تحري الدليل وتقديم البراهين، أقول: لما فعلنا ذلك لا نكاد نجد؛ بل لا نجد فعلًا، ذكرًا لشخصية علمية معتبرة ـ فضلًا عن جماعة ـ تحمل لواء الدعوة إلى إنكار السُّنَّة والاقتصار على القرآن وحده. لا وجود لهؤلاء البتة، ولا ذكر لهم إطلاقًا في عصر النبوة، ولا بين الصحابة، ولا التابعين ولا بين تابعيهم بإحسان. لا أقصد هنا آحاد الحالات المبهمة، فقد وُجدت[2]، وإنما حال

---

(١) راجع: القسم الأول «تشييد الإطار» ففيه مناقشة لطبيعة المعرفة التاريخية.

(٢) في «جماع العلم» للشافعي باب بعنوان: «حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها». والنزاع هو حول وجود طائفة ذات زخم تاريخي متصل في إنكارها للسُّنَّة، وهذا كله بقطع النظر عن اختلاف اعتبارات رد الأخبار من طائفة لأخرى؛ فالمتأمل في مناظرة الشافعي في الكتاب المذكور سيجد أن المآخذ التي تؤرق خصمه مختلفة عن طبيعة المآخذ التي يثيرها جمهور منكري السُّنَّة اليوم. انظر: جماع العلم، ص٤، ط. دار الآثار.

جماعة لها لسان صدق في سلف الأمة. إن هذا يثير تساؤلًا حرجًا للغاية وهو: لو كانت دعوى الاقتصار على القرآن ونبذ السُّنَّة دعوى صحيحة لا مطعن فيها، وقائمة على أدلة يتعذر دفعها، أقول: لو كانت كذلك فلا بد أن يوجد في تاريخ الإسلام ما يشفع لهذه الدعوى العظيمة، فإن دعوى عظيمة بهذا الحجم لا يمكن أن تخلو من أتباع قائمين لله بحجة في صدر الإسلام. لا نطلب أتباعًا كثيرين وإنما ـ وهو تحد من كل مثبت للسُّنَّة ـ ذكر عَلَم واحد اشتهر بالعلم والعدالة، قاتل دون هذه الدعوى أو ناضل لإثباتها. بعبارة أخرى: لا بد أن يكون لهذه الدعوى أصل في أهم عصور الأمة؛ لأنه لو كان القرآن وحده هو الحق بينما السُّنَّة محنة عامة ابتليت بها الأمة، لاشتدت دعوى إنكار السُّنَّة في أول الإسلام ولمكثت عبر العصور، إذ مسيس حاجة البشرية جمعاء إلى مكوث هذه المقالة قاض بذلك ولا بد.

إن هذه الدعوى الخطيرة لا تُسجل حضورًا تاريخيًّا معتبرًا في أولى عصر يليق بها، عصر القرون الثلاثة المفضلة الأولى[1]؛ بل لا وجود تاريخيًّا لجماعة إسلامية متجانسة بعد

(١) لا يقدح إنكار بعض الخوارج في تلك العصور لبعض السُّنَّة فيما ذكرنا لأمور منها: أن أولئك الخوارج احتجوا ببعض السُّنَّة لإقامة مقالات في مذهبهم، مثل كفر مرتكب الكبيرة أو خلوده في النار، ومنها أن إنكارهم كان لاعتبارات ـ وإن كانت خاطئة ـ من داخل المنظومة الإسلامية، وليست من خارجها، والكلام هنا منصب في المقام الأول على من ينكر السُّنَّة جملةً بناءً =

تلك القرون، فهمت فهم منكري السُّنَّة في العصور المتأخرة والمعاصرة، ثم أجمعت أمرها على التحذير من السُّنَّة، وبيان وجه الفتنة والضلال في نقلها ونشرها، والدعوة إلى الاعتصام بالقرآن وحده دون غيره. إن معايير وضوح الحق كما هي مسطورة في القرآن تأبى هذا الشذوذ المتأخر في الزمان والمكان[1]، فما من دعوى تاريخية «معتبرة» إلا ولا بد أن يكون لها أصل تاريخي وشهداء من الناس، إذ كيف يسجل التاريخ دعوات أتفه من هذه وأحقر، ولا يسجل شيئًا لدعوى بلغت من الخطورة ما بلغته هذه المقالة العظيمة؟

ألم تتوافر الدواعي والهمم لنقل أخبار مسيلمة الكذاب، والعنسي؛ بل وأخبار شخصيات يرى البعض أنها وهمية كعنترة بن شداد وليلى الأخيلية، ثم لا تتوافر همم لا أقول الناس وإنما همة جماعة صغيرة ـ كنسبة عدد منكري السُّنَّة اليوم إلى سائر الأمة ـ على نقل دعوى مثل هذه؟!

= على اعتبارات زائفة منشؤها التأثر بعوامل ثقافية أجنبية كالاستعمار (حالة القرآنيين المتأخرين مثلًا) والحداثة (حالة القرآنيين المعاصرين مثلًا)، أو بناءً على اتجاهات منهجية مجافية لمعالم المسلك القرآني كبعض الاتجاهات النقدية الغربية المتوجسة من إمكان المعرفة التاريخية. وأما من ينكر السُّنَّة بناءً على هوى شخصي للتملُّص من أحكامها فهذا بطبيعة الحال أحوج للموعظة منه للحوار العلمي الجاد.

(١) المصطلح الفني لهذه الظاهرة هو anachronism ويعني: الخطأ التاريخي أو المفارقة التاريخية؛ أي: تموضع مقالة أو أطروحة في غير موضعها اللائق بأمثالها تاريخيًّا.

لا سيما أن منكر السُّنَّة يدعي أن موقفه هو ما كان عليه الصحابة في عصر النبوة، وما كان عليه النبي مع أصحابه. كيف يتأتى لوهج مقالة بهذا الوزن أن ينطفئ بالكامل، وعلى الفور، مع موت آخر صحابي من الصحابة! إن واقعية هذا الإشكال هي التي دفعت الأستاذ محمد طاهر إلى تسجيل ملاحظة تاريخية ناصعة حول هذه القضية، وهي أن «كُتُبَ التاريخ لا تحدِّثنا عن أفراد أو جماعات انتسبت إلى الإسلام ودعت إلى نبذ السُّنَّة بعد القرن الثاني أو على الأكثر بعد القرن الثالث، وأنَّ الأُمَّة الإسلامية ظلت آمنة طوال أحد عشر قرنًا»[1].

فالحاصل: أن واقعة كهذه لا بد أن يتواتر أمرها، ويظهر، شأنها شأن كل قضية بلغت من الخطورة مبلغ هذه المقالة، لتمكث كما يمكث كل نفع لا غناء للبشرية عنه ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾، غير أن ذهابها جفاءً من آيات بطلانها. لنأخذ مثالًا تاريخيًّا واقعيًّا يضيق الخناق على المنكر في هذه المسألة: جرير بن عبد الحميد بن قرط، مجمع على ثقته لم يخالف في ذلك أحد، وليس عند المنكر ما يخالفه. وهو شيخ صحيح الكتاب؛ أي: كان يكتب الحديث وكان ضابطًا

(١) السُّنَّة في مواجهة الأباطيل، محمد طاهر بن حكيم غلام رسول، ص٧٦.

لذلك، توفي سنة ١٨٨هـ. فإذا كانت وفاة آخر صحابي من الصحابة وهو (بالإجماع) عامر بن واثلة ﵁ سنة ١٠٢هـ (وقيل: ١٠٧هـ)، وبعملية طرح يسيرة يتبين أنه ليس بين أشهر شيوخ أحمد بن حنبل (جرير الآنف ذكره)، ممن عُرف بكتابة الحديث، وبين وفاة آخر صحابي إلا ٨٦ عامًا، وهذا عمر إنسان! والآن: خلال هذه الفترة الزمنية القصيرة جدًّا مقارنة بوزن دعوى المنكر ـ مع الأخذ في الاعتبار أن أكثر من في هذه الفترة الزمنية تابعون اتصلوا بالصحابة وأخذوا عنهم ـ لماذا لا يوجد ذكر البتة لعالِم معتبر رفع عقيرته بتلك المقالة؟ لقد وصف الله هذه الأمة فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾، ومعنى «وسطًا»؛ أي: خيارًا عدولًا؛ أي: جعلناكم كذلك لتكونوا شهداء على سائر الأمم، وأول مُخاطَب بها الصحابة، وعليه كل ما اتفق الصحابة عليه فهو من الحق المشهود به على الناس كافة.

ولكن ليُخبرنا منكرو السُّنَّة: أين تضعون أنفسكم وأنتم بالفِعَال قبل الأقوال تتبرأون من السواد الأعظم من أمة الشهادة؟ أتريدون أن تخبرونا أنكم وحدكم «أمة الشهادة» على البشرية؟! وإن كنتم لستم وحدكم، فأين أنتم منذ ما ينيف على ١٤٠٠ سنة؟ أكانت الشهادة معطلة، والخيرية مفقودة، حتى ظهر أمثال سيد أحمد خان وجراغ علي والقادياني غلام أحمد؟! إن في هذا خرقٌ لمبدأ «الهيئة الاجتماعية» الذي

أشار إليه ابن تيمية في بيان عصمة أمة الشهادة من الاجتماع على خلاف مراد الله، مهما بدا لآحاد المُستشكِلين أو القادحين خلاف ذلك؛ حيث يقول:

«تلقي الأمة للخبر تصديقًا وعملًا إجماعٌ منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة، كما لو اجتمعتْ على عمومٍ أو أمرٍ أو مطلقٍ أو اسم حقيقةٍ أو على موجبِ قياس، بل كما لو اجتمعتْ على تركِ ظاهرٍ من القول، فإنها لا تجتمع على خطأ، وإن كان ذلك لو جرَّدَ الواحدُ إليه نظره لم يأمن على الخطأ، فإن العصمة ثبتتْ بالهيئة الاجتماعية»[١].

* * *

إشكال: لقد تواتر تواترًا «معنويًّا قطعيًّا لا مدفع له أن هناك شخصية اسمها محمد ﷺ، وأن هذه الشخصية قد تفوهت بأقوال، وصدر منها أفعال هي تارة امتداد مباشر صريح لتعاليم القرآن المنصوصة، وتارة امتداد غير مباشر لتعاليمه الكلية[٢]. وأن هناك شخصيات عاصرت هذه

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية، ص٤٤.

(٢) للإمام الشافعي تفصيل متين في محامل صدور السُّنَّة عن الوحي. فعلى أي محمل حملته من هذه المحامل لم تخرج عن كونها حجة. قال رحمه الله: «وسُنَّة رسول الله ﷺ من ثلاثة أوجه، **أحدها**: ما أنزل الله فيه نص كتاب فسن رسول الله ﷺ بمثل نص الكتاب. **والثاني**: ما أنزل الله فيه جملة كتاب فبيّن عن الله معنى ما أراد =

الشخصية يطلق عليها «الصحابة»، وأن هذه الشخصيات قد شهدت جملة من هذه الأقوال والأفعال، فروت ذلك لمن شاء الله من الناس. ونحن بالطبع لا نتحدث عن فئة محددة من الأحاديث (أحاديث الأحكام مثلًا أو أحاديث الفضائل) فضلًا عن أحاديث بعينها ـ فإن هناك أحاديث موضوعة وهناك ما لا يمكن نسبته إلى الرسول بحال ـ وإنما نتحدث بالإجمال عن المخزون القولي والفعلي المعروف بـ«السُّنَّة»، المنقول من جيل إلى جيل، والذي يستحيل في حكم العادة أن يقوم برمته على خرافة أو أن يكون مصدره لقاء حفنة من الأفّاكين، لا سيما أنه وقد شهد الله لهذه الأمة بالخيرية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وجعلها أمة وسطًا لتكون شاهدة على سائر

= بالجملة، وأوضح كيف فرضها عامًّا أو خاصًّا، وكيف أراد أن يأتي به العباد. **والثالث**: ما سنَّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال جعله الله له ـ بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه ـ أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سُنَّة قط إلا ولهذا أصل في الكتاب كما كانت سُنَّته، كتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن في البيوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله تعالى ذكره قال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فما أحل وحرم فإنما بيّن فيه عن الله كما بيّن في الصلاة، ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سُنَّته بفرض الله تعالى، ومنهم من قال: ألقى في روعه كل ما سن وسُنَّته الحكمة التي ألقيت في روعه عن الله تعالى». انظر: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة، للسيوطي، ص١٤.

الأمم. أفيعقل أن يكون سلف هذه الأمة على وجه الخصوص، بنقلهم لأقوال رسولهم وأفعاله، هم أساس ضلال من بعدهم، وأصل انحرافهم، ومصدر غوايتهم؟[1]

ولقد جهدت أن أعثر على إنكار شمولي من قِبل أساطين الاستشراق المعروفين بدراسة نشأة الأحاديث فلم أجد منهم ـ حتى المبالغين في النقد أمثال شاخت وجولدزيهر ـ من صرّح بأنه لا يوجد ما يمكن نسبته إلى الرسول ﷺ. وكما قال المستشرق الهولندي إبراهام يوينبول، والذي يعتبر نفسه معتدلًا ومستدركًا لأعمال من سبقه، لا يمكن لأحد أن ينكر صحة نسبة بعض هذه الأحاديث، على الأقل، إلى شخص الرسول ﷺ. هذا قَدَر الله، قَدَره أن توجد هذه الأحاديث. والذين واجهوا هذه الحقيقة كانوا بين خيارين: إما أن يصموا آذانهم ويعموا أبصارهم ويفترضوا أنهم أمام لا شيء، أو أن يتعاملوا معها بما يتسع له جهدهم وعلمهم، فمن صحت عزيمته وأخلص أعانه الله، وجعله سببًا لحمل السُّنَّة وحفظها،

(١) لقد أدرك حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حقيقة هذا الانحراف في وقت مبكّر ـ أي انحراف منكري السنة بتضليل سلف الأمة ـ إذ صح عنه أن قال: «إني لأعرف أهل دينين، أهل ذلك الدينين في النار، قوم يقولون الإيمان كلام وإن زنى وقتل، وقوم يقولون: إنَّ أوَّلِينَا لَضُلَّال!، ما بال خمس صلوات، وإنما هما صلاتان: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾». انظر: الشريعة، للآجري، ص٧٥١.

ومن افترى أظهر الله آفته[1]. لقد كان المستشرق المعاصر تشيس روبنسون[2] أفضل حالًا من عامة منكري السُّنَّة؛ بل إنه أصاب من حيث ضلّ هؤلاء، وذلك في سياق اعترافه بالموقف الواقعي العملي الذي ميّز تصرُّف المُحدثين في هذه القضية. يقول روبنسون:

«فتأثير النبي وحثّه للمعاصرين قد دفعهم[3] إلى أن يروا سُنَّته قد نُقلت أو رويت بشكل مضبوط ودقيق، غير أن العلماء[4] الذين كانوا يسعون إلى تحقيق أهداف فرقية وسياسية كانوا هم الذين يزيفون ويزورون الأحاديث بنطاق ضخم. فكان الحل لهذه المشكلة إذن هو فحص وتدقيق الأسانيد، وتحديد هوية الرواة الضعفاء (أو

---

(١) انظر في كتب التراجم ترجمة كل من: زياد بن ميمون، ومحمد بن سعيد المصلوب، على سبيل المثال لا الحصر.

(٢) رغم وقوعه هو الآخر في مزالق لا يتسع المقام الآن لسردها فضلًا عن بسطها.

(٣) أي: المسلمين.

(٤) تجاوز فاحش. لم يثبت تاريخيًا أن عالمًا من علماء الأمة، بالمعنى الفعلي لعالِم، تعمَّد تزوير الأحاديث، وعلى نطاق ضخم. لو أنه قال: بعض الرواة أو النَقَلة، لحالفه الصواب. قال ابن تيمية: «كذلك أكثر أئمة أهل الحديث ـ مثل مالك وشعبة والثوري وأحمد بن حنبل ـ مَن عَلِمَ حالَهم يعلَمُ علمًا ضروريًّا أنهم لم يعتقدوا الكذبَ قطُّ في حديث النبي ﷺ». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص٤٢.

المُهمِلِين أو الكثيري النسيان أو غير الثقة أو غير الأتقياء أو الفاسدين أو المنحرفين) أو غير الموثوقين والذين لا يَصدُقُون أو الذين تتعذر اتصالاتهم (كأن ينقل أو يروي عراقي من مصري، وأن كليهما لم يغادر بلاده ومحل إقامته) فضلًا عن النصوص غير المقبولة على أسس شرعية وفقهية[١]، فكانت مثل هذه الأحاديث تُرفض وتُطرح جانبًا»[٢].

عطفًا على ما تقرر سابقًا بشأن التواتر المعنوي لأصل السُّنَّة، أقول: أقل ما يمكن أن يُطالب به المنكر هو أن يوقِفنا على تواترٍ معنوي يدفع التواتر المعنوي الأول: أي: يُثبت تواترًا معنويًّا أن الرسول ﷺ لم يتلفظ بشيء مما نسميه اليوم «أحاديث»، وأن من كانوا حوله لم يسمعوا شيئًا من هذا، ولم يبتدروه وينقلوه لغيرهم[٣]، وهكذا الأمر بالنسبة

---

(١) لم يكن عرض السُّنَّة على القرآن ممنوعًا بإطلاق عند المحدثين، فقد كانوا يفعلون ذلك، وذلك في نقدهم للمتون، ولكنهم لم يجعلوا هذا أصلًا منهجيًا تُرد به السُّنَّة جملةً، ولا ذريعةً للتملُّص من أحكامها كما هو حال كثير من منكري السُّنَّة اليوم.

(٢) البلاط والمجتمع الإسلامي وعلم التأريخ: دراسة في سسيولوجيا الكتابة التاريخية عند المسلمين، ص٢٨٧.

(٣) أشار دانيال براون إلى أن مرجليوث وشاخت، وهما قامتان بارزتان في الدراسات الاستشراقية، قد أسسا مفهومهما لـ«السُّنَّة العملية» ـ وهو مفهوم =

للتابعين وتابعيهم بإحسان[1]، وذلك أنه لو كان الأمر بالنسبة إلى السُّنَّة كما يزعم المنكِر لكانت القضية في درجة من الشهرة والاستفاضة بحيث تتوافر الدواعي على نقلها، مثلما توافرت الدواعي على نقل عناية الصحابة بتعليم القرآن وتدوينه وضبطه؛ بل كما توافرت الدواعي والهمم على نقل ما هو دون ذلك، وأمثلة هذا الأخير لا تُحصى (سخاء حاتم، وقعة الجمل، كتاب عمر لأبي موسى في القضاء... إلخ).

* * *

= سيلتقطه كثير من منكري السُّنَّة لاحقًا لإنكار الأحاديث المروية أو «السُّنَّة القولية» ـ على استنتاج خاطئ عن لفظ «السُّنَّة»، إذ اقتصرا على الدلالة اللغوية، والتي تعني الطريق المطروق ونحوه، وأهملا دلالتها الشرعية. وشاخت بالتعيين أخذ جذر الفكرة من مرجليوث، وضخَّم الدلالة اللغوية، وزعم أن السُّنَّة كانت تعني قبل الإسلام وفي العصور المبكرة منه الطريق المسلوك ولم تكن تعني مثال النبي ﷺ في هديه وأمره ونهيه. نعم، نُسلِّمُ لشاخت بالأول لكن لفظ السُّنَّة، مثل لفظ الصلاة، اكتسب دلالة إضافية بعد مبعثه رسولًا ﷺ (انظر:

Brown, D. (1999) Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, p. 143).

والذي أراه أن المزلق الأخفى من هذا، والذي أوقع كليهما، لا سيما شاخت، في هذا الخطأ هو تحيزهم المضمر ضد فكرة الأحاديث ككل؛ أي: ضد فكرة أن هناك بالفعل مجموعًا لا شك فيه من الأحاديث المرفوعة للنبي ﷺ. لقد صدَّهُم هذا عن الرجوع للأحاديث والآثار لاستيعاب الدلالة الصحيحة للفظ في السياق التشريعي.

(١) فيه دليل من دلائل النبوة، إذ قال ﷺ: «**تسمعون ويُسمع منكم ويُسمع ممن سمِع منكم**». حسّنه الحافظ العلائي. وقد وقع كما أخبر.

إن الإشكالات التي يمكن إثارتها عديدة ومتنوعة، والقارئ المنصف المطّلع يمكن أن يأتي بأضعاف ما ذكرناه، ولكن حسبنا أن أشرنا إشارة إلى جملة من أخطرها، إذ منها عند التأمل ما يعود بالقدح في القرآن نفسه، وسيأتي مثال لهذا في القسم الآتي من الكتاب. إن منهجية إثارة الإشكالات المترتبة على اعتناق موقف ما منهجية معتبرة في التحقق من اتساق مقولات ذلك الموقف مع بعضها البعض من جهة، ومع الحقائق الخارجة عنها من جهة أخرى. وسيزداد جلاء أهمية هذه المنهجية في ضوء المعالجة الأشمل التي قدمناها في القسم الأول من الكتاب، فلتُراجع إن لزم.

المبحث الثاني

إلزامات وتزييفات

«أما منزلة السُّنَّة جملة من الدين فلا نزاع بين المسلمين أن ما ثبت عن النبي ﷺ من أمر الدين فهو ثابت عن الله عز وجل»[1].

(عبد الرحمٰن المعلمي)

من أسنَد فهمه إلى القرآن ولغة العرب في إثبات إمكان السُّنَّة وحجيتها فإنه منتصر لا محالة. وسيجد منكر السُّنَّة بالتزام هذا النهج أنه مضطر لالتزام إلزامات تقدح في القرآن نفسه حين يصر على إنكار ثبوتها فضلًا عن حجيتها. والسؤال الذي هو أم الأسئلة في النزاع مع منكر السُّنَّة هو: ما الدليل من القرآن على أن الأحاديث ـ أي: جنسها، لا أعيانها ـ حجة يجب اتباعها؟ وأزعم؛ بل أجزم، أن الجواب عنه أصل الأصول في فض النزاع لصالح القرآن والسُّنَّة معًا لا السُّنَّة فحسب.

(١) آثار المعلمي (١٢/٢٦).

بدايةً، نقدم فنقول: إن السُّنَّة ـ التي هي مجموع ما ثبت عن الرسول ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريراته الشرعية ـ ليست بقاضية على الكتاب، كما قال الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ في عبارته المؤدبة: «ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكن أقول: إن السُّنَّة تفسر الكتاب»[1]، والسُّنَّة إنما اكتسبت قوتها التشريعية من تفويض القرآن. فعاد أصل الأمر إلى القرآن. والآن إلى تطبيق النهج المذكور أعلاه والكشف عن لوازمه الضمنية والصريحة للطرفين: المثبت والمنكر.

بيان الفرق بين تلاوة القرآن وتعليمه وأن السُّنَّة متمخضة عن تعليمه:

ليكن الدليل المُختار على ثبوت حجية السُّنَّة في دين الله هو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾.

ما وجه دلالة هذه الآية على حجية السُّنَّة؟ والجواب: لقد فرّق في هذه الآية بين تلاوة الآيات وتعليم الكتاب. إذ تعليم الكتاب أكثر من مجرد تبليغه ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾،

---

(١) العلل، لابن أبي حاتم (١/١٢). قال ابن تيمية: «فعَدَل عن لفظ «تقضي عليه» لأنها تُشعِر المخاطبين بأنها أعلى منه، إلى لفظ البيان والتفسير». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص٨٣.

فليس معنى تعليمه تلاوته عليهم فقط؛ لأنه ذكر ذلك استقلالًا في أول الآية، إذًا الحاصل أن تعليم الرسول الكتاب، لا مجرد تبليغه أو تلاوته أو حتى تفسيره ـ لأن تفسيره ليس إلا صورة واحدة من صور التعليم ـ هو منهجه في إقامة معالم الدين على أساس من الكتاب، ومنهجه سيتضمن أقوالًا وأفعالًا معينة في سبيل تعليم الكتاب للأمة. مجموع هذه الأقوال والأفعال التعليمية إما أن يكون حجة على الأمة أو ليس بحجة، ولن تستقيم دلالة الآية إلا باعتبار هذا المجموع التعليمي للكتاب حجة. والرسول في تعليمه للقرآن يمارس تشريعًا موجّهًا من الله بنص القرآن ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، والحكم قدرة أو ملكة يهبها الله للرسول يمارس بها وضعًا مأذونًا فيه للتشريع، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾، والرسول ﷺ قد «آتاه» الله الحكم ـ أي: هذه القدرة على الفصل بإصدار الأحكام أمرًا ونهيًا وإباحةً ـ مثلما أنه قد «آتاه» الكتاب والنبوة. فحكم الرسول الشرعي بكل صوره إيتاءٌ من الله بنص القرآن، فهو «مُلزم»؛ أي: «حجة»؛ لأنه كما يفيد اللفظ بنفسه: «حكم»، والحكم قضاء ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. كذلك جاء التفريق في القرآن بين إيتاء الكتاب، وإيتاء الحكم، وإيتاء

النبوة، ولهذا التفريق ـ الذي يفيد المغايرة ـ معنى يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله.

إذًا تعليم الكتاب هو تفهيمه وتبيين كيفية تطبيقه أمرًا ونهيًا، ولو كان القرآن قد بلغ من الوضوح والتفصيل بحيث يكفي فيه مجرد التبليغ، بحيث تقع مسؤولية البيان والتعلم على الفرد وحده، لكان قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ تحصيل حاصل أو إطنابًا لا فائدة منه، تقدس كلامه تعالى عن ذلك. ومن الأمثلة المترجمة عن هذا المأخذ ـ أي: مأخذ عدم كفاية تبليغ الكتاب في تعليم بعض أحكامه ـ ما ذكره ابن عبد البر عند كلامه على جهل عمر بن عبد العزيز والمغيرة بن شعبة بنزول جبريل بفرض أوقات الصلاة؛ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكانوا يعتقدون ذلك من سُنَّة رسول الله ﷺ؛ لأن القرآن ليس فيه آية مفصحة بذلك ترفع الإشكال، ولو كانت فيه آيات محكمات واضحات ما خفي على عمر بن عبد العزيز ولا مثله من العلماء»[1].

ومنكر السُّنَّة ينازع فيدعي أن المراد بتعليم الكتاب في الآية السابقة هو تعليم قراءة الكتاب فقط. وهذا تخصيص لا دليل عليه لصورة واحدة من صور التعليم أُفرِدت في الآية بالذكر في مطلعها في قوله: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ﴾؛ أي: إن تعليم

---

(١) انظر: الاستذكار (١/ ٣٠)، ط. الفاروق.

القراءة ليس إلا صورة واحدة ـ تنزلًا مع المنكر أن هذا المراد فقط ـ من صور التعليم، وإلا فهناك تعليم أحكامه وبيان مجملاته: كيف أصلي، أصوم، أنواع الربا، ما يجوز من الزيجات[1]، إلخ، ولو أن المنكر أتانا بكتاب رياضيات، ثم قال: علموني ما فيه، فقرأناه عليه أحسن ما تكون القراءة، ثم قلنا له: اذهب فقد علمناك الرياضيات! لاستغرب وكان له أن يتهمنا في عقولنا[2]. لذلك قال الله تعالى في بيان حقيقة التعليم: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ﴾؛ لأن التعليم يتضمن بيان الكيفية، وقال أيضًا: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾، وقال: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾، وقال: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾؛ أي: علمه أشياء كثيرة: كيف يصطاد، كيف يحرث، كيف يزرع، كيف يصنع، كيف يخترع، كيف يطوّع قوانين الطبيعة لخدمته، وهكذا؛ فالتعليم هنا هداية إلى الكيفية. فإن كان الرسول قد علّم أمته الكتاب بالصورة التي ذكرتُ، فكيف السبيل إلى معرفة هذا التعليم المنصوص عليه في كتاب الله؟ والجواب أنه لا سبيل لمعرفة هذا التعليم إلا

---

(١) ثبت في السُّنَّة، وأجمع عليه علماء الأمة قرنًا بعد قرن، النهي عن أن تُنكَح المرأة على عمتها وخالتها.

(٢) قال ابن تيمية مقررًا معنى مماثلًا: «بعض الناس لو قرأ مصنفات الناس في الطب والنحو والفقه والأصول، أو لو قرأ بعض قصائد الشعر، لكان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك، ولكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه». جواب الاعتراضات المصرية، ص١٤.

من طريق الرسول بالنقل عنه. وقد رأينا أن الطريق التي بموجبها ثبت إمكان نقل السُّنَّة هي طريق أقرها القرآن نفسه؛ بل نادى بها في تحصيل العلم الديني من بني إسرائيل وغيرهم. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من أن التعليم متضمن للسُّنَّة ولا بد، هو قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم﴾، فهذا دليل قاطع وبرهان ساطع من القرآن على أن السُّنَّة تعليمٌ من الله؛ لأنه قال «كما علَّمكم»، ومن المعلوم بالضرورة أن تعليم صفة الصلاة في حال الأمن لم يرد في القرآن، وإنما ورد في السُّنَّة، وهذا يعني حتمًا: أن السُّنَّة من تعليم الله، فإذا كانت بهذه المثابة وجب اعتبارها أصلًا ثابتًا من أصول التشريع.

ولمزيد بيان للفرق بين التلاوة والإقراء من جهة، وبين التعليم من جهة أخرى، نحتج بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾﴾. فغاير بين الدراسة والتعليم. قال في معجم تهذيب اللغة: «﴿وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ﴾؛ أي: قرأت وتليت»[1]. فمعنى الآية واضح؛ أي: لا ينبغي لأحد من البشر آتاه الله:

(١) على المعنى الذي فُسّرت به قراءة ابن عباس؛ انظر: تهذيب اللغة (١٢/ ٢٥٠).

١ ـ **الكتاب**: اسم جنس لكافة الكتب المنزلة.

٢ ـ **والحكم**: لفظ جامع لمعان متلازمة: القضاء والفقه والفصل بالعلم.

٣ ـ **والنبوة**: مقام الذي يُوحَى إليه بعلم من الله.

أن يأمر الناس بعبادته هو.

فتعليم الكتاب يفيد كل معنى يقع به التعليم: تعليم القراءة، وتعليم الأحكام، وتعليم معاني الكلام الذي فيه، والاقتصار على نوع واحد من التعليم ـ تعليم قراءته فقط ـ تحكم واضح. ﴿وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾﴾: الباء في «بما» للسببية، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾؛ أي: فبسبب نقضهم. تدرسون: أي: تقرأون وتتلون على نحو كثير مستمر، ومنه قيل: درس الثوب، إذا بلي من كثرة الاستعمال، ودراسة الكتاب: تعاهده بكثرة القراءة والتلاوة. وتقديم التعليم على الدراسة، والفصل بينهما بالواو ليس المقصود منه الترتيب، لسببين:

١ ـ أن الواو في المشهور من اللغة لا تفيد الترتيب بنفسها، ولكنها تفيد المغايرة والجمع[(١)].

٢ ـ أنه لو قصد الترتيب في الآية لاختل المعنى؛ لأن التعليم لا يكون قبل القراءة والتلاوة؛ لأن معنى درس: قرأ أو

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني، ص١٦٢.

تلا أو حفظ، فدلت هذه القرينة على أن الواو في هذا السياق ليست للترتيب وإنما للجمع والمغايرة؛ أي: كونوا ربانيين بمجموع هاتين الصفتين: قراءتكم لكتاب الله وتعليمكم إياه.

بيان أن السُّنَّة داخلة دخولًا أوليًّا في مدلول الحكمة الواردة في القرآن:

إننا حين نقطع بأن السُّنَّة من الحكمة المقترنة بالكتاب ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ لا ندّعي أن الحكمة منحصرة فيها بالحصر والمطابقة. فالقرآن رأس الحكمة ومنبعها، والسُّنَّة من تلك الحكمة؛ أي: إن السُّنَّة بطبيعتها داخلة دخولًا أوليًّا في عموم معنى الحكمة الثابت للقرآن وصفًا والوارد فيه خبرًا[1]. والسؤال المهم الذي هو أصل لما سبق هو: إن لم

(١) قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ففرض الله على الناس اتباع وحيه، وسنن رسوله، فقال في كتابه: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾، مع آي سواها ذكر فيهن الكتاب والحكمة». وقال: «فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعتُ من أرضاه من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سُنَّة رسول الله ﷺ». انظر: الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد شاكر، ص٧٣؛ أحكام القرآن للشافعي (١/ ٢٨)، للبيهقي. ومما أفاد به الشيخ الفاضل عبد الله بن عبد الرحمٰن المشيقح، بعد تفضله بالإطلاع على هذا البحث ـ وأصل ما أفاد به عند الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإنما ننقله اعترافًا بالفضل لأهله ولرشاقة عبارة الشيخ عبد الله ـ أن «لو كانت الحكمة هي القرآن وحده لكان في الكلام تأكيد وتكرار، بخلاف حملها على السُّنَّة مع القرآن فإنها تفيد معنى جديدًا، والقاعدة أن التأسيس مقدم على التأكيد، وإذا =

تكن السُّنَّة هي الحكمة في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ ونظائره، فهل يمكن أن تكون منها؟ والجواب: نعم. والدليل على ذلك من القرآن أن حكمة لقمان ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَـٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ قد تضمنت الإشارة إلى أجناس الدين وهي الأخلاق والتشريع والعقائد، مع أنها من كلامه هو، والقرآن إنما حكاها فقط، وأقرّها، وجعلها من آثار الحكمة الموهوبة له من الله. فكذلك أحاديث الرسول ﷺ، هي من الحكمة؛ لأنها اشتملت على أجناس موضوعات الدين الأخلاق والتشريع والعقائد، وبلَّغها النبي ﷺ بلفظه. وهذا يتبين بملاحظة القاسم المشترك في هذا السياق بين محمد ﷺ ولقمان، وهو أن الحكمة كامنة بإرادة الله تعالى في نفس أقوالهم وتعليمهم.

ووجه آخر للقاسم المشترك بينهما هو أن حكمة لقمان لم يستقل بها كتاب منزل ليصدُق عليها أنها حكمة. فصح بحجة القرآن والحال كذلك اعتبار السُّنَّة دون تردد أو شك من الحكمة. وبين القرآن والسُّنَّة تآزر في هذه القضية

= تردد الكلام بين كونه مؤكدًا أو مؤسسًا قدم التأسيس، لإضافته معنى جديدًا. ولا يرد على هذا من يقول: إن تعليم الكتاب هو تعليم تلاوته وتعليم الحكمة تعليم معانيه وأحكامه؛ لأن تعليم التلاوة قد سبق ذكره في أول الآية «يتلوا عليهم آياته» فلا معنى لإعادته، فضلًا عن أن التعليم يدل على أمر زائد على مجرد التلاوة». انتهى كلامه.

بالذات[1]، إذ ثبت عنه ﷺ أنه قال: «**إني أوتيت القرآن ومثله معه**»[2]، ثم يأتي القرآن بما يصدّق هذا وهو قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ﴾. ولنتأمل وجه الشاهد في هذا الدليل: ميّز الله تعالى بين آياته والحكمة، ولا بد لهذا التمييز من معنى، والمعنى المغايرة، كما هو معروف في اللغة في أشهر وظائف «الواو». فلما كانت الحكمة هنا مغايرة لآيات الله عبّر عن هذه المغايرة بفعل «يُتلى» الذي يتضمن معنيين: **الأول**: القراءة، وهذا المعنى مناسب للشق الأول الذي هو «آيات الله»، **والمعنى الثاني**: الإخبار والتحديث، كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾؛ أي: ما تُخبر وتُحدِّث به، وهذا المعنى مناسب للشق الثاني الذي هو «الحكمة». ففوق كون هذا من الدلائل الباهرة على بلاغة البيان القرآني، فإنه من أظهر ما يكون في الدلالة على أن السُّنَّة هي الحكمة؛ لأن المأمور هنا نساء النبي ﷺ، ولم يكن هناك شيء يُتلى عليهن في بيوتهن سوى القرآن وحديث الرسول ﷺ، على المعنيين اللذين

---

(١) في سياق مُقارب، نبه ابن تيمية تنبيهًا لطيفًا على فكرة التوافق بين صور الوحي المُنزَل فقال: «وإنما الحديث مع القرآن بمنزلة الحديث مع الحديث الموافق له، والآية مع الآية الموافقة لها، وبمنزلة موافقة القرآن للتوراة». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص٤.

(٢) انظر: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، للألباني، ص٣٠.

ذكرناهما والترتيب الذي قررناه: أن التلاوة بمعنى القراءة لآيات الله، والتلاوة بمعنى التحديث والإخبار لحديث النبي ﷺ. وليس المراد هنا بـ«التلاوة» الاتباع، وإن كان من معانيها؛ لأنه يبعُد بعدًا كبيرًا أن يكون المراد «اذكرن ما يُتبع في بيوتكن من الكتاب والحكمة». إذًا المعنى الإجمالي للآية هو: اذكرن: أي: تدارسن وتعاهدن بالذكر ما يقرأ عليكن من كتاب الله وما تُحَدَّثُون به من سُنَّة رسول الله.

فساد اعتراض منكر السُّنَّة بأن السُّنَّة إفك افترته الطوائف المتناحرة:

فإن حاد منكر السُّنَّة واعترض هنا بأن الأحاديث إنما هي إفك اصطنعته الطوائف المتناحرة بعد عهد النبوة وعصر الصحابة، قلنا له: **أولًا**: هذا الزعم مستند إلى خرق المنهجية التي تتسلطون بها علينا في إنكار السُّنَّة؛ لأنكم لم تحتكموا في زعمكم ذلك إلى القرآن، وهيهات أن تقدورا، وإنما إلى التاريخ. **ثانيًا**: تلك دعوى تقولها بعض الطوائف وترمي بها المخالف، ومنكرو السُّنَّة أنفسهم ليسوا بِدعًا منهم، فإنهم ليسوا على قلب رجل واحد في تفاصيل منهجهم، وجزئيات احتجاجهم، وآحاد مآخذهم. **ثالثًا**: إننا نعتقد أصلًا أن مذهب منكري السُّنَّة هو الإفك الأكبر الذي اصطنعه منكرو السُّنَّة بعد عهد النبوة وعصر الصحابة، وهو أصل النزاع الذي

لا يجوز تجاوزه إلى غيره حتى يُحسَم أمره. وعلى هذا سيجد منكرو السُّنَّة أن التمسك بالقرآن وحده لا يغني عنهم شيئًا في نجاتهم من التهمة التي يرمون بها مثبتي السُّنَّة. ذلك أنه يوجد في بعض ما سوى القرآن حقٌّ دل عليه القرآن؛ أي: تشريع ـ وهو السُّنَّة ـ يستمد سلطانه من نصوص القرآن، وهو أصل النزاع الذي يجب أن يدور حوله الحوار كما قدمنا؛ فالسُّنَّة في جملتها ـ لا كل حديث بعينه ـ حجة شرعية بتفويض من القرآن، وإنكارها ـ سواء بتأويل الآيات على غير وجهها أو بغير ذلك ـ يؤدي ولا بد إلى تعطيل نصوص قرآنية كثيرة وتفريغها من مضمونها. نعم نعتقد (جدلًا) أنكم اتبعتم القرآن، غير أننا ننازعكم في أن الاكتفاء بالقرآن وحده؛ يعني: إصابتكم في فهمه؛ فالنزاع الكبير ليس في الدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن، فنحن أصلًا نكتفي بالقرآن في إثبات السُّنَّة وحجيتها! وإنما في زعمكم أن فهمكم للقرآن يقتضي إنكار السُّنَّة ولا بد.

بيان أن السُّنَّة محفوظة بدخولها في عموم معنى الذكر الوارد في القرآن:

بالاحتكام إلى القرآن ليس عندنا دليل من القرآن على أن الله لم يحفظ السُّنَّة، فكل ما نعرفه أن الله لم يتعهد بحفظها نصًّا وصراحةً في القرآن، ولكن السُّنَّة هنا مثلها مثل

لغة العرب، لم يتعهد الله بحفظها نصًّا في القرآن، ولكن من ضرورة مقتضى حفظ القرآن أن يحفظ الله القدر من اللغة الذي لا سبيل لفهم القرآن إلا به، حتى نعقله وتقوم به الحجة. لذلك عبّر في سياق الحفظ بلفظ الذكر، فقال: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾، والذكر يشمل لفظ القرآن ومعانيه وأحكامه. ولذلك أومأ الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مركزية اللغة إيماءة تكشف عن خطورة الإيراد الذي قررناه؛ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«وإنما بدأت بما وصفت، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحدٌ جَهِل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[1].

وكذلك الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة»[2].

---

(١) الرسالة، ص٤٧.

(٢) البرهان (١/ ١٣٠).

فهب أنه لم يصلنا علم بأساليب العرب في خطابها، أو معاجم في بيان معاني العربية، لا كبير فائدة إذًا من حفظ رسوم ألفاظ القرآن فقط. ومع ذلك سأبين أن تلك الآية تشمل السُّنَّة من باب أولى، إذ جاءت بلفظ «الذكر» ولم تأت بلفظ «القرآن» أو «الكتاب»، ومدلول الذكر أوسع منهما. وهذا يبين في أحسن الأحوال بالنسبة للمنكر صعوبة؛ بل استحالة، إقصاء السُّنَّة والأحاديث من دائرة الاهتمام التشريعي، فإنها قد امتزجت بلحم الأمة وعظمها في تاريخها وهويتها، ولهذا حكمة بالغة، وهذا أوان بيان ذلك:

السُّنَّة بشهادة من القرآن من الذكر، والذكر محفوظ، إذًا السُّنَّة محفوظة. كيف هذا؟ قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ ولم يقل تعالى: (إنا نحن نزلنا القرآن وإنا له لحافظون) أو (إنا نحن نزلنا الكتاب وإنا له لحافظون)، ذلك أن التنزيل قد جاء في الكتاب الحكيم مرة موصوفًا بـ «القرآن»، وهو وصف بالمصدر انقلب إلى الاسمية وصار علمًا على آيات الله في آخر كتاب مُنزل؛ لأن معنى القرآن: الشيء المقروء. وقد جاء التفريق بين «القرآن» و«الذكر» في كتاب الله، والثاني أعم من الأول؛ فالقرآن ذكر، وليس كل ذكر منزل من الله قرآنًا بالمعنى الخاص المعروف؛ والدليل على هذا هو قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾؛ فالذكر هنا وحي منزل على

أهل الكتاب، وليس القرآن المُتعهَّد بحفظ ألفاظه. وقال تعالى: ﴿لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۗ﴾، وهذا قول الضال يوم القيامة، وليس المراد بالذكر هنا خصوص القرآن وحده المتعبد بتلاوته، وإنما كل وحي أنزله الله على البشرية؛ فكل من أعرض عن الذكر المنزل، من أي أمة من الأمم؛ فإنه سيقول ما أخبرت به الآية السابقة. ولذلك في سياق حفظ معاني الأحكام، والذي تؤدي السُّنّة فيه دورًا مفصليًا، يؤكد العلامة عبد الحميد الفراهي فيقول: «إنما قال: (الذكر) عوض القرآن ليدل على أن الحفاظة تتعلق بالمعنى واللفظ معًا»[1]. وممن نبه صريحًا على الملحظ المثار هنا الإمام ابن حزم حين قال: «فإن قال قائل: إنّما عنى تعالى بذلك القرآنَ وحده، فهو الذي ضمِن تعالى حفظه، لا سائر الوحي الذي ليس قرآنًا. قلنا له: هذه دعوة كاذبة مجردة من البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل... والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه ﷺ من قرآن أو من سنّة»[2]. في ضوء ما سبق، ههنا وقفتان مهمتان مع منكري السُّنَّة هي كالخلاصة والبيان:

(١) مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبد الحميد الفراهي الهندي، تحقيق د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص١١٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٢٢) تحقيق أحمد شاكر.

الأولى: أن جنس الذكر لا يُشترط أن يتعهد الله بحفظه، والدليل قوله: ﴿أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ﴾، ومن المعلوم أن الذكر المنزل على أهل الكتاب لم يتعهد الله بحفظه، ومع ذلك صح وصفه بـ«الذكر».

الثانية: أن الذكر لا يشترط أن يكون معجزًا في لفظه ونظمه، ودليله أن الذكر المنزل على من قبلنا لم يكن معجزًا؛ أي: موضع تحد لمن أُنزل عليهم، ومع ذلك لم يخرجه هذا عن مسمى «الذكر».

والنتيجة اللازمة ههنا هي أن السُّنَّة (الوحي غير القرآني) في ضوء ما تقرر من جنس الذكر المذكور. فهي مما لم يفرد بنص خاص تعهّد الله فيه بحفظها، حكمها في ذلك حكم لفظ «القرآن»، لم يذكره الله بعينه في آية الحفظ، إلا أنه ـ أي: خصوص القرآن ـ مشمول بالضرورة بلفظ «الذكر» الذي هو أعم من القرآن، ذلك أن الذكر باستقراء القرآن يمكن تعريفه بأنه: «كل وحي يُذكّر بالله واليوم الآخر وأوامره ونواهيه وسائر حدوده وأحكامه»، ولا يشترط في كل الوحي كما رأينا أن يكون «معجزًا لا يأتي الناس بمثله»، كما لا يشترط أن يكون «قابلًا للترتيل بسبب نظمه ولفظه»، دليله أن القرآن أطلق لفظ «الذكر» على وحي من سبقنا، مع أنه غير معجز ولا مما يتلى لصفة اختص بها لفظه ونظمه؛ فالحاصل بإيجاز أن لفظ الذكر يشمل الوحي

المعجز (القرآني) وغير المعجز (الوحي غير القرآني)، والمرتل (القرآن) وغير المرتل (غير القرآن)، فصح اعتبار السُّنَّة من الذكر الأخير ـ أي: من عموم الوحي المنزل في الرسالة الخاتمة ـ والمشمول بحفظ الله كما نصّت الآية. وههنا أصل يجب التنبه له وهو أن الوحي لمَّا نزل لم ينزل «كتابًا»، بمعنى شيء محسوس، بين دفتين. والمراد بالكتاب هنا ونظيره من الآيات «الشيء الذي سوف يُكتب»، فإن من أساليب العرب ذكر الشيء بما يؤول إليه. أو من الكتْب، وهو الجمع في لغة العرب. والسُّنَّة غير مستثناة من جملة الوحي الذي جُمع وكُتب لاحقًا؛ فالسُّنَّة نزلت وحيًّا غير مكتوب كالقرآن، ثم لم يجمع ويكتب القرآن إلا فيما بعد، وكذلك السُّنَّة. ولنوضح الآن تسلسل الاستدلال: قد برهنت من القرآن على أن جنس «الذكر» لا يشترط فيه أن يكون معجزًا ولا مخصوصًا بنص خاص يصرّح بحفظه، والدليل ذكر من قبلنا (أهل الذكر)؛ أي: أصحاب الوحي الخاص بهم المنزل إليهم. والسُّنَّة من هذا القبيل ـ مكتوبة أو غير مكتوبة ـ لأن الذكر لكي يسمى ذكرًا لا يشترط فيه أن يكون مكتوبًا، ولا يوجد مع المنكر دليل لاستثنائها من الدخول في عموم مسمى الذكر. فلنلزم الآن منكر السُّنَّة بالآتي: أن يثبت بدليل من القرآن أن جنس الذكر دائمًا وأبدًا لا بد أن يكون:

١ ـ مُعجزًا في لفظه ونظمه.

٢ ـ أن يُنزل الباري نصًّا صريحًا يسمّيه في أنه سيحفظه.

٣ ـ أن يكون مكتوبًا (شرط اختياري).

٤ ـ أن يكون مختصًّا بما يجعله قابلًا للترتيل ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾﴾، لا «التلاوة»؛ لأن السُّنَّة تتلى كما يُتلى القرآن، إذ من معاني التلاوة «القراءة»، بل فوق ذلك من معانيها في اللغة «التحديث»، كما قدمنا، وهذا لائق بطبيعة السُّنَّة، بيان ذلك أن السُّنَّة من أولى ما يدخل في مدلول «الحكمة»، وقد غاير الله بين آياته والحكمة في قوله: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾؛ فالآيات تتلى ولكن بمعنى القراءة، والحكمة تتلى ولكن بمعنى التحديث بها والإخبار. فقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ﴾؛ يعني: احفظن وتدارسن بذكره مرة بعد مرة. والتلاوة في ﴿يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ لها معنيان: الأول: القراءة، والثاني: الحديث والإخبار. ولأن سياق الآية عن القرآن المقرون بالحكمة المتضمنة للسُّنَّة؛ فإن القرآن يُتلى عليهم بمعنى القراءة، وهو المعنى الأول للتلاوة، وأما السُّنَّة فتتلى عليهم بمعنى التحديث، وهذا هو المعنى الثاني للتلاوة.

كذلك من المهم التنبه إلى لفظ «الإيتاء» من جهة أنه

يصدق على الأمور المعنوية كما يصدق على الحسية، فلفظ «الإيتاء» في هذه الآية هو قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، والإيتاء هنا بالنظر إلى سبب النزول هو «إيتاء الغنائم»، وهذا الإيتاء الحسي، والرسول نبي بالضرورة، أخبرنا الله أنه أنه آتاه «الحكم» و«النبوة»؛ فهذه أوصاف معنوية آتاه الله إياها إيتاءً، ففقهه وعلمه، ومن ثمة حكمه في أمور التشريع لن يكون إلا صوابًا[1]، والسُّنَّة: والتي هي ميراث حكمه، إيتاء من الله بهداية منه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، وهنا أطلق ولم يقيّد، فلم يقل: (بما أراك الله في القرآن)؛ لأنه فرّق بين ثلاثة أمور:

١ ـ **الكتاب**: فهناك تشريع في الكتاب مطلوب تبليغه ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾.

٢ ـ **الحكم**: أي: التشريع والفصل الديني بفقه النبي، ولكن بما أراه الله، ولذلك إن وافق النبي الحق أقره الله، وإن لم يوافقه جاء الوحي بتصحيحه، كما في مناسبة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾، وكما في قوله

(١) كان العلماء على دراية تامة بالأصول التي تُبتَنى عليها تقريراتهم الكلية في هذه المسألة؛ يقول ابن برهان رحمه الله: «وهذه المسألة تبتنى على مسألة قدمناها وهي أن الله تعالى يجوز أن يقول لرسوله ﷺ: «**احكم بما شئت فأنت لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا بالصواب**»». انظر: الوصول إلى الأصول (٢/ ٣٨٢).

تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ﴾، فتحذير داود من الهوى فيه دليل على أن الله قد فوض النبي حرية الاجتهاد.

٣ ـ **النبوة**: وهو الوصف الذي لولاه لما كان مفوضًا بالحكم. ولا يشترط أن تقع النبوة بكتاب منزل، بدليل أنه ذَكَرَ إيتاءَ الكتاب مستقلًّا عن إيتاء النبوة، والدليل على وقوع النبوة بلا كتاب قوله تعالى: ﴿قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ۝٣﴾[1]، والإنباء بالسُّنَّة أولى من الإنباء بما وقع من أزواجه! والمراد تقريره هنا هو أن السُّنَّة وإن كانت ليست قرآنًا إلا أنها أثر حتمي من آثار التحقق بصفة النبوة. طبعًا ليس محل النزاع هو في هذه القضايا الفرعية على أهميتها، وإنما في كيف أن دراستنا للكتاب وتعلُّمنا له هو الذي أدى بنا إلى اعتقاد ثبوت السُّنَّة وحجيتها. بعبارة أخرى: لما تعلَّمنا الكتاب ودرسناه كما أمرنا الله، أدَّانا ذلك إلى اعتقاد حجية سُنَّة الرسول ﷺ، ثم لما نظرنا بعد ذلك في سننه وجدناها تبين الكتاب وتفسره.

---

(١) **المقصود**: أن الآية أخبرتنا بأن مضمون الإنباء قد أُوحِي به إليه، وإن لم ينزل به قرآنًا يُتلى، وليس المقصود نفس الإخبار عن واقعة الإنباء والذي أصبح قرآنًا يتلى. فيستفاد من هذا أن النبوة تقع بما لا يجب أن يكون قرآنًا يتلى، والسُّنَّة من هذا الضرب.

الاعتراض بالقصر على سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾:

فإن اعترض منكرو السُّنَّة باعتراض معروف ما زالوا يرددونه عند قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، وهو الاحتجاج بالمناسبة، وقصر المراد بالآية على ما جاء في سياق الغنائم، أقول: إن اعترضوا بذلك أجبناهم بأن ما ذهبوا إليه صحيح بلا ريب إن لم ننظر لأكثر من الواقعة التي كانت سبب النزول. ولكن بينّا أن الإيتاء يصدق على الأمور المعنوية كما يصدق على الأمور الحسية. ثانيًا يغفل منكرو السُّنَّة عن طريقة للقرآن هي أوسع وأكبر مما اعترضوا به. ذلك أن الخطاب القرآني كثيرًا ما يأتي بقاعدة عامة يختم بها سلسلة أشياء محددة نهى عنها أو أمر بها؛ فتكون هذه الخاتمة شاملة للمناسبة المحددة في السياق، وفي ذات الوقت قاعدة عامة لكل شيء يصلح للدخول في معناها. ففي آيات الحج تكلم الله عن شعائر محددة ثم قال: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾﴾، وفي آية أخرى في سياق مناسك الحج قال: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾، وفي سياق آخر تكلم الله عن المواريث ولكنه ختم تلك القضية المحددة بقاعدة عامة تشمل تلك القضية المحددة وكل ما يصلح لأن يدخل في معناها إلى يوم القيامة، فقال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء: ١٣، ١٤]. ففي هذه ونظائرها، هل نقول: نقتصر في تعظيم شعائر الله على ما جاء في السياق فقط، وكذلك الحرمات، فنقول: إنما جاء بتعظيم الحرمات التي دل عليها السياق فقط، وهي المتعلقة بالحج؟ كذلك الأمر بالنسبة لما جاء في قضية المواريث: هل يقال: قول الله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ إنما يراد بها طاعتهما في سياق المواريث فقط! كل مسلم أوتي حظًّا من الفهم لأسلوب القرآن، ينزه كلام الله عن هذا.

بيان فساد الاعتراض بأن الأحاديث أصل شر تفرق الأمة:

لمنكر السُّنَّة اعتراض آخر أوهى من بيت العنكبوت يرد به السُّنَّة جملةً واحدة، وهو الاعتراض المُرسَل بأن الأحاديث أصل تفرق الأمة وانقسامها شيعًا واقتتالها منذ فتنة الصحابة.

والجواب من وجهين: **الأول لنسأل أنفسنا ابتداءً**: ما المشكلة أصلًا في أن يكون الشرع سبب تفريق بين الناس؟ وليس المقصود تفريقهم عن الحق؛ أي: أن يكون الحق منفّرًا بطبيعته من الحق!، وإنما ما يتسبب فيه الحق من التمييز بينهم في مواقفهم. أنسي أولئك أن القرآن نفسه جاء للتفريق، فهو

الفرقان، يفرق بين أهل الحق وأهل الباطل؟ ألم يقل الله عن بيناته ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤]؟ فهل بينات الله شرٌّ؛ لأنها فرّقت بين الناس؟! ألم تفرّق الحنيفية بين إبراهيم وأبيه؟! ولكن كيف يفرق الحق بين الناس في هذه القضايا؟ والجواب أن الحق واحد في مواجهة الناس، ولكنهم يتفاوتون في الاستجابة له، فمن آمن بالحق لحق بالمؤمنين به، وحصلت الفرقة بينه وبين المعرض عنه، ومن آمن بالباطل لحق بنظرائه، ووقعت الفرقة بينه وبين أولياء الحق. فكون الأحاديث قد تسببت في التفريق ليس بأقل من كون القرآن قد تسبب أيضًا في التفريق، وهو أمرٌ لا بد منه ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. فالسُّنَّة نعم فرّقت، ولكن فرّقت بين أهل الابتداع وأهل الاتباع، فرّقت بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان، فرّقت بين من يخلص الاتباع للرسول حقيقة وبين من يقرأ القرآن وهو أبعد الناس عنه، وقد كانت هذه من سمات الخوارج الذين بلغ أمر تشديدهم في الصدق أن كفّر بعضهم من تعمد الكذب في حديثه. إن السُّنَّة هي القنطرة التي لا يجاوزها إلا من آمن بالقرآن على طريقة الرسول، لا طريقته هو.

والوجه الثاني من الجواب هو أن نسأل أنفسنا ثانيًا: عن أية أحاديث يتحدث منكر السُّنَّة؟ حديث «**إنما الأعمال**

بالنيات»؟، أم حديث «**يسروا ولا تعسروا**»؟، أم حديث «**لعن المسلم كقتله**»؟، أم حديث القضاء بالشفعة في كل ما لم يقسم؟، أم حديث «**كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمٰن ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم**»؟، أم حديث «**من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه**»؟، ولكي تبلغ غرابة التساؤل مبلغها نقول: أم الأحاديث الآمرة بنقيض ما يعترض به المنكر تمامًا، مثل حديث «**وكونوا عباد الله إخوانًا، المسلم أخو المسلم**»؟! إن اعتراض منكر السُّنَّة السابق يطرح إشكالًا لا مفر منه، وهو وجود عدد ضخم من الأحاديث لا مصلحة لحزب من الأحزاب أو فريق من الفرق في وجودها فضلًا عن اختراعها ـ على التسليم بأنها موضوعة من قِبلهم ـ فما المصلحة «الطائفية» لأهل السُّنَّة، مثلًا، في أن يضعوا حديثًا في الركاز واللقطة، أو رخصة الفطر في السفر، أو المبالغة في الاستنشاق إلا أن يكون المرء صائمًا، أو حتى حديثًا في تفاصيل كفارة الجماع في نهار رمضان، وما حصل في أثناء تلك القصة من ضحك الرسول حتى بدت نواجذه! بل فوق ذلك ـ لكي نُمعن في الافتراض ـ عبارة المُجامِع أهله حين أقسم: «والذي بعثك بالحق، ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا»؟! ليت شعري أي مصلحة مذهبية أو تفرقة طائفية يُرجى تحقيقها من مرويات كهذه؟

هذا وقد علَّق أحد الفضلاء على كلامي السابق بما يستحق نقله ههنا فقال:

«وكذلك الأحاديث التي يقولون: إنهم يروونها في فضل الشام، وأنها وضعها كُتّاب الحديث لأغراض سياسية... وهذا إن جمعته مع اتهامهم لمصنفي دواوين السُّنَّة بأنهم كانوا يحابون الحكام أو كان التصنيف تحت تحكم السلطة التنفيذية: علمنا تناقضهم!.. إذ أغلب مصنفي الدواوين صنفوها في العصر العباسي!.. بل كان تمويلهم لجمع السُّنَّة وتصنيفها: هو في عهد المهدي والرشيد: حيث التمويل الثاني الأكبر من الدولة بعد تمويل عمر بن عبد العزيز رحمهم الله!.. ومع ذلك: بقيت أحاديث فضل الشام موطن الأمويين الذين كان العباسيون يبغضونهم ويحطون من شأنهم: ظاهرة على فضائل غيرها من الأقطار بما فيها بغداد وخراسان موطن العباسيين.. حتى إن هذه الأخيرة في مصنفاتهم قليلة الرتبة جدًّا... وكذلك بقيت الروايات في فضل العلويين أيضًا صحيحة قوية في عهد الأمويين على بغضهم لهم... فهذا يدلك على مقدار المصداقية الناشئة عن الاستقلال في تعامل الدولة والهيئات العلمية فيما بينها». انتهى كلامه.

وأقول: ناهيكم عما رواه أهل السُّنَّة مما يمكن أن يُحسَب عليهم ويُستثمر ضدهم، ومن عنده أدنى اعتبار لقرائن

الصدق، وجد صنيعهم في أعلى منازل النزاهة؛ فالحاصل أنه لا يُدرى كيف أقامت هذه الأحاديث الحروب والانقسامات منذ يوم الجمل إلى عصرنا هذا. هذا أمر. والأمر الآخر: بأي دليل من القرآن ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ أو خبر ثابت موثوق اعتقد المنكر أن معركة الجمل وقعت أصلًا؟! أليس مستنده في إقامة هذا الاعتراض المهم هو الاحتجاج بالتاريخ!. فلم الاحتجاج به ولسنا نزيد في إثبات السُّنَّة وحجيتها عن الاحتجاج بصورة مخصوصة من التاريخ هي السُّنَّة؟!. فما دام يحتج علينا بالتاريخ فسنحتج عليه بالتاريخ، وما أيسر إسقاط دعوى بدعوى من جنسها. فلنا أن نقول في مقابل دعواه تلك: إن الأحاديث لم ترو وتكتب وتنشر وتنقد وتحفظ إلا لعكس ما يخشاه المنكر أصلًا؛ فوظيفة السُّنَّة ـ ضمن وظائف أخرى ـ القضاء على البدع والمحدثات والتفرق وتأويل كلام الله بغير علم، إذ لما زاد تفرق الناس واختلافهم زادت العناية بجمع سنة رسول الله ﷺ. قال ابن عباس: «إنا كنا مرةً إذا سمعنا رجلًا يقول: قال رسول الله: **ابتدرتْه أبصارُنا، وأصغيْنا إليه بآذاننا، فلما ركب الناسُ الصعبَ والذلولَ لم نأخذْ من الناس إلا ما نعرف**»[(1)]. فكما نرى جليًا ـ اطرادًا مع مستند المنكر في إقامة اعتراضه الآنف

---

(١) توجيه النظر إلى أصول الأثر (١/ ٦٧).

الذكر ـ حتى كبار الصحابة كانوا يحرصون على سماع الحديث ونقله بعد مماته ﷺ، فلما وقعت الفتن وكثر الاختلاف لم يعمدوا إلى إنكار السُّنَّة مثلكم، وإنما عمدوا إلى التثبت ونقل ما يعرفون من الأحاديث لمن بعدهم. إن الشيطان لا يستطيع تحريف القرآن ولكنه يستطيع أن يغري منكر السُّنَّة فيحمله على تحريف الكلم من بعد مواضعه. لو كان القرآن سببًا تامًّا بذاته لهداية الناس واتحادهم لاجتمعوا رغمًا عنهم على فهمه فهمًا واحدًا. ولكن ماذا أغنى القرآن عن الصوفية الذين يقرؤون قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ٩٩﴾ ويفهمونه على غير وجهه؟ وماذا أغنى القرآن عن غلاة الرافضة الذين يقولون: إن الجبت والطاغوت في كتاب الله هما أبو بكر وعمر؟، بل ماذا سيغني القرآن عن منكري السُّنَّة وهم يفرقون بين الله ورسوله، فيحرمون ما حرم الله ولكنهم لا يحرمون ما حرم رسوله ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾؛ فيشاقون الرسول ويتبعون غير سبيل المؤمنين ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (ومع ذلك) ﴿يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ١٠٤﴾ و﴿لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾؛ أي: لا يعلمونه إلا ألفاظًا يتلونها بأفواههم، على أحد المعاني المشهورة، و﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٦١] جاؤوا إلى ما أنزل الله فقط، وأعرضوا عن المجيء إلى الرسول!

والواقع أنهم لو جاؤوا إلى القرآن جميعه بكليتهم، وأخلصوا في تعلم ما فيه، لأقبلوا على الرسول في حياته، وإلى سنته بعد مماته ﷺ. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾، فما فائدة ذكر الرسول في هذه الآية إن كان المحرم المستقل بالتحريم هو الله في القرآن فقط؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ فذكر الرسول استقلالًا، وأعاد ذكر العامل ـ فعل الأمر ـ مع الرسول، ليخبرنا أنه قد أوتي الحكم مع النبوة، لا النبوة فقط. إن القرآن لا يمكن أن يعبر بتعبير يلتبس على الناس فيكون سببًا لضلال أكثر من ثلاثة أرباع الأمة[١]. إن تجويز هذا من أعظم القوادح في القرآن، كيف وقد وصف كتابه بأنه ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾؟!.

تأرجح منكري السُّنَّة بين سلطان القرآن وسلطان التاريخ:

ما زلنا نرى منكري السُّنَّة لا يفتأون يحتجون بالتاريخ لإقامة قضية دينية كبرى عندهم. فنقول: وما يدريكم أن هذه المعطيات التاريخية التي تهيمن على فهمكم للقرآن، هي نفسها مبنية على نقولات تاريخية محرفة أو مكذوبة؟! فأنتم

(١) أي: إن هذه الآية ـ ضمن آيات أخَر ـ التي اعتمدت عليها الأمة في طاعة الرسول باتباع سُنَّته بعد مماته لا يمكن أن تدل على خلاف ما أطبق عليه عملها عبر العصور، حتى شذ من شذ من منكري السُّنَّة. هذا قدح في القرآن نفسه كما سيأتي إن شاء الله.

بين أمرين: إما أن تثبتوا وفق المنهج القرآني ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٤﴾ [الأحقاف: ٤] أن مزاعمكم حول تأخر التدوين وتأثير السُّنَّة السلبي صحيحة، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاعتراف بإمكان المعرفة التاريخية عمومًا وعلم أصول الحديث خصوصًا، أو تكفُّون عن الإسراف في الادعاءات وتوليد التخرصات ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ٢٠﴾، فتصيبوا قومًا بجهالة، مخالفين بذلك أمر القرآن بالتثبت والتبيُّن، فما أبعدكم عن القرآن الذي تدّعون أنكم أهله وخاصته!

وقضية التعامل مع التاريخ من خلال القواعد القرآنية موضوع أشرنا إليه فيما سبق، في القسم الأول، حين شرحنا واقعية المنهج القرآني تجاه الكوائن التاريخية؛ فلتُراجع.

إن منكر السُّنَّة جزء لا يتجزأ من وعي هذه الأمة في ماضيها وحاضرها، ولن يستطيع مهما أوتي من قدرة على الجدل سلخ نفسه، فضلًا عن غيره، من هذا الماضي، بل ولا سلخ نفسه من الاحتجاج به. آية ذلك أن إحدى دعائم منكري السُّنَّة مستندة إلى حقيقة تاريخية دينية في غاية الأهمية عندهم ـ لولاها لكان لهم رأي آخر ـ وهي مقولتهم الشهيرة التي لم تزل تتردد: إن الأحاديث لم تدوَّن أو تكتب أو تنشأ أو تُعرف إلا «بعد وفاة الرسول بقرنين من الزمان». فماذا لو طلبنا من منكر السُّنَّة ـ إن كان سيلتزم منهجيته هو ـ أن ينسلخ

تمامًا من عبء هذا الماضي الذي يحتج به علينا في إثبات الحقائق الدينية ونفيها قبل أن يحاول سلخنا ـ نحن المؤمنين ببعض ما فيه وفق منهجية قرآنية ـ منه؟ نُذكّر أنفسنا ومنكري السُّنَّة بأن مطلق الاتّباع ليس دائمًا دليلًا على الضلال. نقول هذا احترازًا من اعتراض منكر السُّنَّة بأن اتباع السواد الأعظم من الأمة في هذه القضية هو من التقليد المذموم الوارد في آيات مخصوصة، أو من التقليد بصفته مذمومًا مطلقًا، وهو إطلاق غير صحيح بشهادة القرآن نفسه، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾؛ فالتقليد في الحق مشروع كما أن التقليد في الشر ممنوع. والناس، حتى يميزوا جادة الطريق، في غنى عن التنطع المعرفي المفضي إلى الانسلاخ من هذه القضية التاريخية الكبيرة، فإن في التواتر المعنوي القطعي لفكرة وجود النبي ﷺ، وأنه حدَّث بأحاديث، وأن الأمة نقلتها عنه على وجه الديانة، حتى شهد بذلك الأعداء قبل الأصدقاء، أقول: إن في ذلك ما ينبغي، بل ما يجب، أن يقطع دابر التشكيك في هذه القضية فضلًا عن إنكارها.

أما وظيفة التصدي لتمحيصها وتعليمها على وجه التفرغ فلا تجب عليها كلها، وإنما على طائفة مخصوصة تنتدب نفسها لذلك، ثم عليها مع ذلك مسؤولية بيان العلم وعدم كتمانه. وأنا أُشهد الله أنهم اجتهدوا ونصحوا للبشرية في هذا، ولا نملك وصفًا نصف به علاقة اللاحق بالسابق في

هذا المقام أبلغ من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾. أما منكر السُّنَّة النموذجي فهجّيراه، بلسان حال أو مقال، ربنا إن «القرون الثلاثة المفضلة الأولى» قد صدَّت البشرية عن كتابك، بنقل السُّنَّة، فضلّت وأضلّت؛ أي قدح في القرآن أعظم من هذا وقد وصَفَ هذه الأمة بالخيرية، وزكّى أولئك ومن اتبعهم بإحسان؟! حقًّا، إن إنكار السُّنَّة يولّد من الإشكالات أضعاف أضعاف ما يخشاه المنكر من أمر ثبوتها.

إن منكري السُّنَّة ليس لهم من رصيد يبنون عليه أساس اعتراضهم إلا التاريخ وما فيه، فهاهم لا يفتأون ـ ولله الحمد ـ يعتمدون على سلطان التاريخ، اعترافًا ضمنيًّا منهم بأن في وسعنا أن نتعرف منه على مواضع الحق فيه، وعزلها عن مواضع الباطل، باجتهاد لا يحتاج إلى عناء يتعذر معه الاجتهاد، وبذهنية مطهرة من سوء الظن بسلف الأمة ومن اتبعهم بإحسان. إن مشكلة منكر السُّنَّة مشكلة مركبة معقدة، ولكنها في أساسها تعود إلى موقف معين ـ لأسباب أيًّا كانت ـ من الماضي وما وقع فيه. ففهمه المشوه والناقص للتاريخ هو الذي يرسم طريقة إقباله على القرآن لا العكس. فهو لا يرى من دلالات القرآن إلا ما يتفق مع فهمه للتاريخ وما حصل فيه؛ وههنا نكتة مهمة وهي أنه لما كان سلف الأمة لم يتكون

عندهم تاريخ بالصورة التي تكونت وتراكمت عند منكري السُّنَّة؛ فإنا لا نجد من بينهم إمامًا ذا لسان صدق أو عالمًا معتبرًا يقول بضرورة إنكار السُّنَّة جملةً، والاقتصار على القرآن فقط؛ فالحاصل أن منكر السُّنَّة قد أثبت بصنيعه قوةً برهانية مشروعة للتاريخ، فليته إذ فعل ذلك قرأ التاريخ قراءة موعِبة منصفة واطّرح هواه، حتى تثبت له أصالة النقل لسنة رسول الله كما ثبتت لأولي الحجى من نقاد الحديث وأئمة النقل، والشواهد في ذلك بالمئات، ولكن منكر السُّنَّة يأنف عن ذكرها ولو بالإشارة، وليس هذا من الحكم بالقسط في شيء؛ فأين تشبثهم بتعاليم القرآن الذي استأثروا به من دون الناس؟!

ولأن منكر السُّنَّة قد تحرّف عنده مفهوم التاريخ وفاتته واقعية القرآن في التعامل معه، تراه يمعن في إيراد الافتراضات المثالية الطاعنة في السُّنَّة والقرآن معًا، لو أنه اطَّرد حقًّا مع منهجيته إلى نهايتها المنطقية! ومن ذلك أنه يستبعد بالكلية مسألة الألطاف الإلٰهية في تسخير العلماء لحفظ الدين، وكأن حفظ الله للوحي لا بد أن يكون مجرّدًا عن الأسباب المقتضية لذلك، فهو يتصور الصحابة ومن اتبعهم بإحسان من علماء وأئمة شخصيات سلبية تمامًا؛ كالمتفرّجين في عجائب الحفظ الإلٰهي المجهول. فإذا قيل له: إن الله قد قيض للأمة من يحفظ عليها من السُّنَّة ما لا يسع الناس جهله منها، قال: أين ذكر ذلك في القرآن وأين

وحي الله لهم بذلك؟! وهذا إيراد لو تأملناه في ضوء واقعية التاريخ والقرآن معًا، لوجدناه ينتهض قادحًا في أسباب حفظ القرآن أيضًا. فمنكر السُّنَّة يعلم قبل مثبتها أن الصحابة والعلماء من بعدهم لم يهبط عليهم وحي خاص بضرورة تدوين القرآن، وجمعه من اللخاف والعسب والجلود، ويعلم أنه لا يوجد من العلماء من هبط عليه الوحي بضرورة تعليم القرآن وتمييز قراءة ابن شنبوذ(١) عن غيرها.

إن العلماء في النهوض بمهمتهم لم يُجرِّحوا الأحاديث، وإنما جرحوا النقلة؛ لأن كل وحي لا غناء للأمة عنه لا يمكن أن يحمله كذبة أو فسقة أو جهلة أو مجاهيل؛ فالعلماء لا يُعدِّلون وحي الله ويزكّونه، وإنما ينفون عن الله ورسوله ما دلت الأدلة على أنه ليس منهما. لقد وجدوا أنفسهم أمام واقع لا مفر منه، فإما أن يتجاهلوه كما يفعل منكر السُّنَّة، وإما أن يحكموا بالقسط ويقضوا بالعدل على هذه المعطيات المستقرة استقرارًا لا سبيل لتجنبه. تلك هي منهجية منكر السُّنَّة ـ إن كان له من منهجية تذكر ـ وأما أهل السُّنَّة فمنهجيتهم قرآنية بامتياز، إذ تتوخى التحري، وتسعى

(١) أنكر عليه بعض العلماء رأيًا له في القراءة؛ قال أبو شامة المقدسي: «ليس بمصيب فيما ذهب إليه». وبالغ بعضهم في الإنكار عليه حتى رد عليهم الذهبي إغلاظهم في الإنكار. انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٦٦).

للتثبت وطلب الدليل على صحة الأخبار، ورد المنكر من المتون، إلى غير ذلك مما هو معلوم في صنعة أصول الرواية.

من اعتراضات منكري السُّنَّة ما يصلح للطعن في القرآن ولا بد:

من تأمل طريقة منكري السُّنَّة وجد أن فيها من الاعتراضات ما ينتهض للطعن في القرآن نفسه. فحين يثير منكر السُّنَّة مثلًا «الطابع الاجتهادي» لعملية نقد الأحاديث وتمحيصها، وما يصحبها من اختلاف بين العلماء في ذلك؛ فإنا نفهم منه أن مطلق الاختلاف قادح بالضرورة في ثبوت مجمل السُّنَّة وحجيتها. وللمرء هنا أن يعترض باعتراض مماثل على القرآن؛ فيتساءل: عن أي قرآن نتحدث؟ عن القرآن برواية قالون عن نافع، أم برواية ورش، أم القرآن برواية حفص عن عاصم؟ أم قرآن الشيعة الذين يزعمون أن القرآن الصحيح الكامل مفقود؟ أم قرآن أهل السُّنَّة؟ أم القرآن بفهم الباطنية الذين يزعمون أن القرآن الحق هو ما له ظاهر وباطن؟ وعن أي حفظ للقرآن نتحدث، وهناك من يقول: إن هذه قراءة «شاذة»، والآخر يقول: بل هي من القرآن وهي «ثابتة»، أو من يقول: هذه القراءة «آحاد» أو من يقول: «متواترة»؟ وكيف نجمع بين اعتقادنا أن القرآن محفوظ

ـ محفوظ بألفاظه ومعانيه لا ألفاظه فقط ـ والاختلاف قائم حول ما يمكن أن يكون قطعًا من القرآن، فهو «كلام الرحمٰن»، وبين ما يحتمل أن لا يكون من القرآن، فليس من كلام الرحمٰن؟!

وحين يعترض المنكر على أهل السُّنَّة بالأحاديث الشاذة أو المنكرة؛ فيتساءل أيثبت للسنة حينئذ وصفها بأنها من الحكمة المتلقاة من الله؟! وهو سؤال جدلي يهدف إلى إخراج السُّنَّة من مدلول الحكمة في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾، أقول: حين يعترض المنكر بذلك فليخبرنا عمن يقول من علماء القرآن أن هذه القراءة أو تلك قراءة شاذة: أيثبت للقرآن عندئذٍ وصفه بأنه وحي منزل من عند الله؟ إن انتهض ذلك الاعتراض للقدح في ثبوت السُّنَّة وحجيتها فلينتهض الاعتراض الأخير للقدح في القرآن وحجيته سواء بسواء[1].

---

(١) ليس المراد بهذا الإيراد أن الخلاف بين القراءات المتواترة هو اختلاف يتطلب الترجيح والاجتهاد في الأخذ بأحدها، ولا تسويغ الاجتهاد في اختلاف الأحرف وقد نزل القرآن بها جميعًا؛ لأن الخصم هنا هو منكر السُّنَّة، وهو لا يحتج بها عمومًا فضلًا عن أن يحتج بها في خصوص ثبوت اختلاف الأحرف. فإنه لو احتج بها لمطلوبه هنا لحصل المطلوب: وهو أن السُّنَّة حجة. وإنما المراد مطلق الإيراد؛ لأن منكر السُّنَّة يستشكل في الجملة مبدأ النقل نفسه؛ أي: كون السُّنَّة منقولة بواسطة البشر، فإذا جاز له استشكال هذا، فليستشكل مبدأ نقل القرآن، متواترًا كان أو آحادًا، لا فرق. والله أعلم.

وأيضًا هذا المختلف فيه من ناسخ ومنسوخ وقراءات وأحرف، ما بين مثبت ونافٍ، وكذلك اختلاف بعض الطوائف حول هُوية القرآن الحق، أقول: هذا المختلف فيه أهو القرآن الذي «لا ريب فيه» وتعهد الرحمٰن بحفظه؟![1].

ومع ذلك الكافة مطمئنون، بمن فيهم منكرو السُّنَّة، أن القرآن محفوظ، وأن الشواهد التاريخية على أهمية علم القراءات في العناية بالقرآن متواترة معنويًّا، وأن من أسباب عناية الله بكتابه تهيئة فئام من الأمة للقيام بهذه المهمة، فعاد الأمر كله إلى ألطاف الله التي لا تحصى. ولا يتناقض ما قررناه هنا مع ما ذكرناه سابقًا من أن أسباب عناية الله لا يمكن حدّها على وجه التعيين؛ لأننا إنما نشير إلى سبب واحد من أعظم أسباب الحفظ، فلولا الله ثم جهود أئمة القراءات لكنا اليوم ممن يقرأ بقراءات لا تثبت، ولكن منَّ الله علينا فقيض من علماء القرآن من قضى عليها في مهدها، وحكم عليها بالشذوذ التام. فهل ما فَعَله أئمة الحديث مع السُّنَّة، وكأنه ﷺ أمامنا يُحدثنا، غير ما فَعَله علماء القرآن مع القرآن وكأنه ﷺ أمامنا يُقرئنا؟

---

(١) من السذاجة الفجة، مثلًا، أن يأتي شخص فيرفع طبعة «مجمع الملك فهد لطباعة المصحف»، ويقول: هذا هو القرآن الحق، وما سواه من المصاحف باطل، لمجرد أنه لم يألف غير هذه الطبعة، أو لجهله بما هو ثابت مما ليس بثابت من القراءات.

ليس عندنا معاشر أهل السُّنَّة ـ ولله الحمد ـ إشكال مع القرآن؛ فإنا نعرف كيف نستوعب هذه الإيرادات ونعالجها بيسر. فنحن لا نجنح إلى الإنكار جملة واحدة، كما فعلتم وتفعلون، ولا نجنح إلى القبول جملة، وإنما نتعامل بطريقة قرآنية أنتم أبعد الناس عنها رغم زعمكم أنكم أهل القرآن من دون الناس، وهي طريقة الحكم بالقسط، فنقبل بموجبها بعض ذلك الواقع ونرد بعضه، ولكن لا ننكره كله لمجرد اختلافه أو اشتباهه في نظر من قصر عن طريقة القرآن في التثبت؛ فإن من قواعدنا أن عجز غيرنا لا ينتهض دليلًا على عجزنا. بخلاف منهجيتكم في التعامل مع هذه المسائل، فإنها منهجية تقفز على الواقع التاريخي كما يصوره القرآن نفسه، منهجية هشة ملفّقة، تسأم البحث، وطرد السآمة لإثبات الحق مطلب قرآني ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ﴾، فأنتم تارة تحتجون بالتاريخ، وتارة تشككون فيه، وتارة تقدحون فيه حين يصطدم بسآمتكم، وتارة ترفعون به رأسًا حين يكون معكم، وتارة تُسقِطون القرآن على جزء من الواقع، أو تتراجعون عن مواجهة بعضه. فهل هذا هو الحكم بالقسط؟ فالحاصل أن خلاصة اعتراض المنكر هي أن السُّنَّة لم تُدوَّن كما دوِّن القرآن، ولم تُراجع كما رُوجع القرآن، وهذا وإن كان لا يُسلّم لهم بإطلاق، إلا أنه أمرٌ طبيعي لا ينبغي عند التنزُّل أن يكون فيه ما يدعو إلى القلق، وذلك لأن الرسول ﷺ لم يُكلّف أمته

بضبط ألفاظ السُّنَّة كما تضبط ألفاظ القرآن؛ لأن القرآن للترتيل وألفاظه توقيفية ووقع بها التحدي، أما السُّنَّة فوحي بالمعنى، قال الله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، فقال: «بما أراك» ولم يقل: «بما أقرأك»، فهذا الأخير للقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾.

والأدلة من القرآن كثيرة على أن الوحي يأتي في صور متعددة متنوعة، منها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ﴾، والمقصد أن السُّنَّة اختصت بوحي يلائمها. واعتقادنا أن السُّنَّة في جملتها وحي تشريعي سيحفظه الله لا ينبغي أن تُشكل عليه أو تعكّره واقعة تدوينها ومراجعتها، حتى وإن اختلف العلماء في بعض الأحاديث تصحيحًا وتضعيفًا، مثلما أنه لا ينبغي أن تقدح أخبار تدوين القرآن في اعتقادنا أن القرآن بقراءاته الثابتة وحي محفوظ، حتى وإن استغل بعض المشككين ـ كالمستشرقين ومن تابعهم ـ اختلاف العلماء في بعض ما هو شاذ أو ليس بشاذ أو مقبول أو مردود من القراءات. ومنكر السُّنَّة جازم جزمًا قاطعًا بأن لغة القرآن محفوظة، رغم الاختلافات المعروفة بين العلماء في كثير من جوانبها الصرفية والنحوية وأصولها اللفظية؛ فهذا يرد شيئًا وهذا يقبل شيئًا، وهذا يرجح ما لا يرجحه غيره والعكس، وهذا يبني على المرجوح عند خصمه حكمًا قرآنيًّا، والآخر

يستنبط من الراجح عند خصمه حكمًا مغايرًا، ومع ذلك نؤمن ـ وإن لم نحط بكل قضية جزئية ـ أن ذلك القدر من اللغة ـ الذي لا غناء للناس عنه في فهم كتاب الله محفوظ، تمامًا كما نؤمن أن ذلك القدر من السُّنَّة الذي يحتاج الناس إليه محفوظ أيضًا، وإن اختلفوا في بعض الأحاديث.

فالحاصل أن الأحاديث موحاة بوحي اختصت به، وأن من الوحي ما لا يشترط أن يتعهد الله بحفظه حفظًا خاصًّا مصرّحًا به، وأن السُّنَّة، في أسوأ الاحتمالات التي يمكن توهمها، محفوظة بالاقتضاء: كحفظ الله لما يحتاج إليه الناس من لغة العرب لفهم القرآن وتأمل أحكامه، رغم الاختلافات العريضة بين العلماء حول بعض اللغة تركيبًا وتصريفًا وأصلًا وإعرابًا، بل ورغم أن نتائج بعض هذا الاختلاف مؤثرة في تفسير كلام الله؛ فهذا الاختلاف لا يمنعنا من اعتناق مجمل فكرة أن الله قد حفظ ما يُحتاج إليه من اللغة لفهم كتابه، رغم أنه لم يتعهد «نصًّا» بحفظها؛ أي: اللغة، وإنما هو ضروري بالاقتضاء؛ فكذلك السُّنَّة. ووجه الاحتجاج بإيراد إشكالات القرآن والقراءات هو إلزام منكر السُّنَّة بأن طبيعة الطعن التي يطعن بها السُّنَّة هي عند التحقيق من جنس ما يصلح أن يُطعن به في القرآن وقد لَحَظ ابن تيمية هذا المأخذ المهم الذي تُطْوى بملاحظته كثيرٌ من استشكالات منكري السنة في هذه المسألة، فقال:

«فإذا كان الصحابة قد تلقوا عن نبيهم لفظ القرآن ومعناه لم يحتاجوا بعد ذلك إلى لغة أحد، فالمنقول عن الصحابة من معاني القرآن كان في ذلك كالمنقول عنهم من حروفه سواء بسواء، وإن تنازع بعضهم في بعض معانيه فذلك كما قد يتنازعون في بعض حروفه، وكما قد تنازعوا في بعض السنة لخفائها عن بعضهم، إذ لم يكن كلٌ منهم تلقّى من نفْس الرسول جميع القرآن وجميع السنة، بل كان بعضهم يبلغ بعضًا القرآن لفظه ومعناه»[1].

ومع ذلك نقول: القرآن محفوظ وإن حمَل التاريخ ما قد يشكك في كونه محفوظًا، فكذلك السُّنَّة، محفوظة وإن وُجد في التاريخ ما قد يشكك في كونها محفوظة، وفي كلتا الحالتين لا نستطيع ـ لا نحن ولا منكر السُّنَّة ـ بإزاء هذا التاريخ أن نحصر أسباب حفظ الله لكتابه وسُنَّة نبيه، فيتوجه علينا عندئذٍ التسليم بأن الله بالغ أمره، وإن خُيّل إلينا في الظاهر شواهد لا تنسجم مع مقتضى هذا التسليم؛ ولذلك قال ابن تيمية في ظهور هذه القضية: «يجب أن يُعلَم أن حِفظَ اللهِ تعالى لسنة نبيّه من جنس حفظِه لكتابه الذي لا يَرُوجُ فيه الغلطُ على صبيانِ المسلمين»[2]. مرة

(١) جواب الاعتراضات المصرية، ص١٣.

(٢) جواب الاعتراضات المصرية، ص٤٢.

أخرى لنضرب مثلًا بلغة العرب، فقد اختلف العلماء في بعض الألفاظ أأعجمية أم عربية، واختلف النحويون اختلافًا كبيرًا في بعض التراكيب والإعرابات ـ على الرغم من أنها ستُسلَّط على نصوص القرآن ويقع بها الاستنباط ـ ومع ذلك لا نقول: أن القدر الذي تحتاجه الأمة من اللغة لفهم الكتاب وتدبر معانيه قد ضاع وتحرَّف، وبناء عليه لا نقول ـ كما يدعي منكر السُّنَّة بالحال أو المقال ـ: إن المحصلة النهائية لقراءتنا التاريخية هذه هي أنها تخالف القرآن أو تستبدله!

ولو أن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ قرئ بلفظ التبيُّن كما في الآية، أو بلفظ التثبُّت (فتثبتوا)، والقراءتان صحيحتان ثابتتان[1] لا يملك منكر السُّنَّة ـ وهو القرآني بطبيعة الحال ـ ما يدعوه لإنكارهما، أقول: لو أنه قرئ بتلك القراءتين، فهل منكر السُّنَّة في موقع يؤهله عندئذٍ لأن يعتبر القرآن علمًا بشريًا بسبب اختلاف قراءاته؟! إن هذا الإيراد الذي نلزم به منكر السُّنَّة

---

(١) قال ابن خالويه (ت٣٧٠هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ من سورة النساء (٩٤): «قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ يُقرأ بالياء من التبين، وبالتاء من التثبت هاهنا، وفي الحجرات، والأمر بينهما قريب؛ لأن من تبيّن فقد تثبّت، ومن تثبّت فقد تبيّن». انظر: الحجة في القراءات السبع، ص١٢٦.

هو هو الإيراد الذي يُسلّطه على السُّنَّة فيحمله على الطعن في ثبوتها وحجيتها. ولكي نمعن في تحقيق الإيراد السابق حتى نرى تداعياته فلنا أن نتوجه إلى منكر السُّنَّة بالإلزام التالي: ميّز لنا أي هاتين القراءتين نتيجة علم بشري وأيتهن نتيجة علم إلٰهي؟ إن هذا إلزام لا يمكن التملص منه بوثاق من ذوق أو عقل، وأبعد منه أنه لا يمكن لمنكر السُّنَّة أن يجد في القرآن نفسه ما يسعفه بالتمييز السابق. إن المنكر إزاء اختلاف القراءات الثابتة، والمنقولة إلينا بالرواية، بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يلتزمها قراءةً ويثبتها قرآنًا؛ فإن فعل، فعليه بالمثل أن يلتزم ما صح من الحديث ويُثبته سنّةً، وإما أن يردها، ليجد نفسه أمام مشكلة حتمية مع القرآن قبل السُّنَّة.

ولذلك عاد الأمر مجددًا إلى اعتبار واقعية القرآن في المصادقة على المعرفة التاريخية، فنقول: يكفي في القراءات أنها منقولة بين أصحابها بتواتر شفهي تقوم بمثله الحجة، لاحق عن سابق، فلا يضرها دُونت أم لم تدون، وكون منكر السُّنَّة لا يشعر بهذا التواتر ليس حجة له فضلًا عن أن يكون حجة على غيره. ثم ليُعلم أن نقل العلوم جيلًا بعد جيل دون ضرورة الاتصال بالشاهد الأصلي ودون شرط المعاصرة للمصدر الأول هو نقل معتبر أقرّه القرآن ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ﴾، ولذلك احتج المحدّثون بهذه

الآية على صحة الرواية بطريق المناولة[١] والوجادة، وهو استدلال صحيح لا غبار عليه.

بيان فساد الاعتراض بأن السُّنَّة لم تدون إلا بعد قرنين من وفاته ﷺ:

ولمنكري السُّنَّة اعتراض ذو صلة باعتراض سابق أشرنا إليه لكنه أصل له، وهو إطلاق الاعتراض بتأخر تدوين السُّنَّة، ظنًا منهم أن هذا بمجرده موجب لرد الأحاديث جملة. فنقول: إن قصدتم بتدوين الحديث كتابته فهذا غلط؛ لأن كتابة الحديث بدأت من عهده ﷺ. قال عبادة بن الصامت: «علّمتُ رجلًا من أهل الصفة القرآن والكتابة»[٢]. وكان عبد الله بن عمرو من أكثر الصحابة كتابة للحديث، ولا يوجد عندكم دليل يبطل هذا. والنقول كثيرة جدًّا أنتم تعرفونها لأنكم تحتجون بأحاديث النهي عن الكتابة لما وافقت غرضكم، وضربتم صفحًا عن أدلة من جنسها لما لم توافقه. فالكتابة كانت منتشرة بينهم، منهم من كان يكتب القرآن، ومنهم من كان يكتب الحديث. فهل تريدون أن

---

(١) لا يُشكل على هذا أن المناولة تقتضي مع الكتابة المعاصرة والتسليم؛ لأن المقصود التدليل على إمكان مطلق النقل بوجود الأثر الممكن نقله، رغم اتساع المسافة الزمنية وتقادم العهد، وأن مطلق دلالة الآية شاهد على إمكان ذلك.

(٢) الوسيلة إلى كشف العقيلة، علم الدين السخاوي، ص٣٢.

توهمونا بأن قراءتكم المجتزأة للتاريخ كانت صحيحة وأن فهمكم «المتحيز تاريخيًّا» لدلالات القرآن أيضًا صحيح لترفعوا عقيرتكم بهذه المعارضة التامة؟ إن المنهجية التي نادى بها القرآن ـ الحَكَم بيننا وبينكم ـ في التفكير هي منهجية إحضار الآثار والشواهد والأخبار ثم تمحيصها والترجيح بينها، قال الله تعالى: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٤﴾ والأثارة هي المروي من العلم أو المتبقي منه[1]، ولذلك يقال: آثار النبي أو الصحابة؛ لأنها بقيت، ولأنها تروى عهدًا بعد عهد، وهذا أصل قرآني صريح في أن من المأثور من غير القرآن ما هو علمٌ معتد به، ندب القرآن إلى إحضاره والاحتجاج به. وما دمنا أتينا على هذه الآية العظيمة فلنجعلها حجة قرآنية على القرآنيين منكري السُّنَّة، ذلك أن الآية أثبتت:

١ ـ إمكان الاتصال بالماضي والعلم بوقائعه، وصلاحية الاحتجاج بالتاريخ لذلك، وهو ما أشرنا إليه من قبل من واقعية المنهج القرآني مع التاريخ ـ خلافًا لمثالية منكري السُّنَّة ـ ومن كون حوادث التاريخ والحال كذلك لا تخلو من حجة برهانية لإقامة الحق، ولو كان ذلك متعذرًا لما

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (١/ ٥٩)، للسمين الحلبي.

أمر الله بالرجوع إليه، ليس في شأن دنيوي وإنما في شأن ديني محض بلغ من الخطورة مبلغًا عظيمًا.

٢ ـ وجود ما ينتهض دليلًا لإقامة الحجة، لا من القرآن، وإنما من غيره، ولذلك أمر بالإتيان بكتاب من الماضي، والكتاب في الأصل الشيء المكتوب، وليس هذا فحسب، وإنما ذهب القرآن لأبعد من هذا في المطالبة التاريخية، وهو الإتيان بأي صورة من صور العلم المتبقي من الماضي. أفلا تصلح السُّنَّة، وهي التي أحيطت بعناية لا تخفى، أن تدخل في عموم العلم المتبقي الذي أقره القرآن، وأثبت إمكان الإتيان به؟! كيف لا ولفظ «الآثار» في قولنا «الآثار النبوية» مأخوذ من مادة «أ ث ر» الواردة في الآية، سواء قرئت «أثارة» وهي قراءة الجمهور، أو قرئت «أَثْرةٍ» على قراءة صحيحة. لذلك قال القرطبي: «وأصل الكلمة من الأثر، وهي الرواية، يقال: أثرت الحديث آثره أثرًا وأثارة وأثرة فأنا آثر، إذا ذكرته عن غيرك»[1]. فثبت ثبوتًا قرآنيًّا لا مدفع له أن

---

(١) تفسير القرطبي (١٦/ ١٨٢).

السنن النبوية المروية من جملة العلم التاريخي المحتج به والممكن نقله.

إن كتب التاريخ والتراجم على اختلافها طافحة بشواهد لا تحصى على عناية الأمة بنقل سُنَّة نبيها، والتدوين المبكر لها، ولكنكم إما جاهلون بها - وهو مستبعد جدًّا - أو عالمون بها لا تخفى عليكم ولكن يثقل عليكم إيرادها، والسبب معروف. فمثلما أنه لم يُعجزكم إخبارنا بأن السُّنَّة قد تأخر تدوينها، أكان يعجزكم أن تخبرونا أن المحدثين - كما يحكى عن يحيى بن معين - كانوا يكتبون الحديث من ثلاثين وجهًا حتى يعقلوه؟ أكان يعجزكم أن تفتحوا كتاب «الكفاية في أصول الرواية» أو «تاريخ ابن عساكر» لتحكوا ما يشهد بضبط المحدثين وسلامة طريقتهم في العناية بالسُّنَّة؟! هذا وأنتم تزعمون أنكم أهل القرآن وتدّعون وصلًا بحُكمه - وهو حسنٌ لو كان حقًّا - وكأنكم لم تقرأوا ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾. فما دمتم تثبتون قوةً برهانية للتاريخ - وهو الصحيح عقلًا وواقعًا ونقلًا - فإن التدوين إن قصدتم به الكتابة؛ فأنتم أول من يعلم أنكم مخطئون، فإنها كانت في حياته ﷺ، واستمرت بعد وفاته، وانتهت بعد أن استوثق الأئمة من كل ما انتهى إليهم من الأحاديث، حتى إنه لا يمكن لأحد أن يأتي بحديث ثابت واحد يزعم أن المتقدمين قد فاتتهم معرفته، وفاقًا لما أصَّلهُ المحقق المعلمي بواقعية تامة حين قال:

«إذا كان الحديث صحيحًا فلا بد أن يكون مرويًّا في القرون الأولى كما هو واضح، لكن كانت الأحاديث أولًا منتشرة، فقد يكون الحديث مرويًّا معروفًا عند أهل الشام ولم يبلغ أهل اليمن مثلًا، وقس على ذلك، فلم يزل أهل الحديث يرحلون ويجمعون، حتى كان في أوائل القرن الثالث أئمة لا يكاد يوجد حديث صحيح لا يعرفونه، كالإمام أحمد ويحيى بن معين ثم البخاري وأبي حاتم وأبي زرعة، وحينئذٍ أُلِّفت الكتب من مسانيد ومصنفات. فإذا وُجد في كتب المتأخرين حديث لا يوجد في كتب المتقدمين فتلك علامة ظاهرة على وهنه، فإما أن يكون كذبًا خطأً أو عمدًا، وإما أن يكون مما تركه المتقدمون عمدًا لعلمهم ببطلانه»[1].

والآن أيها المنكر: أفلا سننتَ بعلم تدوين الحديث عندنا سُنَّة موقفكم من علم القراءات عندكم؟! فإنه لا يقلقكم ولا يزعجكم متى ابتدأ تدوين علم القراءات، وكيف كانت الكتابة فيه؛ لأنكم مطمئنون لكونه علمًا قائمًا منذ وقت مبكر تناقله الناس بالمشافهة، وكون التدوين أو التصنيف قد ازدهر

(١) آثار المعلمي (١٥/ ٣٦٧).

وتمكَّن في وقت متأخر لا يعني أكثر من تحويل علم الصدور إلى علم مسطور.

إن المرء ليعجب أشد العجب من غفلة ـ ونُحسن الظن إذ جعلناها غفلة ـ كثير من منكري السُّنَّة عن تلك الثغرات المنهجية الكبيرة فيما يعترضون به، وقد رأينا طرفًا منها فيما تقدم. ولا بأس أن نمثل بالمزيد، فنقول: أليس الرواة والرجال الذين اعتمد عليهم منكر السُّنَّة في إقامة اعتراضه على تقدّم التدوين هم في الوقت ذاته الرجال والرواة الذين نقلوا لنا السُّنَّة التي يجهد لإنكارها؟ لماذا بات أولئك النقلة ثقات عند إقامة الاعتراض ثم تنتهي صلاحيتهم عند مهمة إقامة السُّنَّة؟! إن هذا الكيل الظالم الذي يستوفون به لأنفسهم ليس وليد اللحظة، فقد سبقهم إليه أشياع من قبل، عرّى أمرهم الدارمي في النقض على المريسي حين قال:

«والعجب منك إذ تطعن في رواية عكرمة عن ابن عباس فيما يبطل دعواك، وتحتج لإقامة دعواك برواية بشر المريسي عن أبي شهاب الخولاني، عن نعيم بن أبي نعيم الذي لا يدرى من هم، وعن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، وما أشبهه من الأسانيد التي اجتمع أهل العلم على تركها. فكلما وافق من ذلك رأيك ـ وإن كان ضعيفًا ـ صار عندك في حد القبول، وما

خالف رأيك منها صار متروكًا عندك، وإن كان عند الفقهاء في حد القبول. هذا ظلم عظيم، وجور جسيم»[1].

وما دام منكر السُّنَّة قد خرق شرطه في الاحتكام إلى القرآن[2] بالاحتجاج بالتاريخ ـ وهو مضطر إليه أصلًا إذ لا يمكن أن يقوم سوق اعتراضاته إلا بذلك ـ فلنا في الجواب عن إيراد تأخر تدوين السُّنَّة قرنين من الزمان بعد وفاته ﷺ ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن أصل التدوين قد بدأ في عهده ﷺ، واكتمل في نهاية القرن الثاني. قال أبو هريرة رضي الله عنه: (ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثًا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب). وقال ﷺ في حديث أطبقت الأمة على ثبوته وقبوله (اكتبوا لأبي شاة)، وصحيفة علي رضي الله عنه التي لا يوجد ما يخالف ثبوتها، حين

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٤٣).

(٢) من العجائب احتجاج بعض المنكرين عليّ بحديث: «**ما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل**» لإثبات التشريع للقرآن وحده، وتجريد السُّنَّة منه. ماذا نفهم من احتجاجه بهذا الحديث لتأسيس هذا الأصل العظيم عنده؟ أليس احتجاجًا بالأحاديث واعترافًا بها؟! بل عند التزام أصلهم، وملاحظة غرضهم، أليس يؤول صنيعهم هذا إلى احتجاج بالسُّنَّة على بطلان السُّنَّة؟! بل أبعد من ذلك أليس احتجاجًا بالسُّنَّة على حجية القرآن؟!

سئل: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهمًا يعطيه الله رجلًا في القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: (أي الصحابي السائل أبو جحيفة): وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر»[1]. وفي هذا الحديث فائدة أخرى تعدل في الأهمية شاهد الصحيفة المكتوبة، وهي قول أبي جحيفة: «هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟»، فهذا فيه دليل على أن الصحابة قد تصوروا بشكل طبيعي تشريعًا غير متلو؛ أي: ليس في القرآن، فإن لم يكن هذا التشريع هو السُّنَّة النبوية، فليت شعري ما يكون؟! أساطير الأولين وأقاويل البشر؟!

وأما اعتراضهم المعروف بأحاديث النهي عن الكتابة، عمدتهم فيه ما روي عن عمر، فلا حجة فيه البتة على أن

---

(١) قال الدارمي في النقض على المريسي الجهمي: «فمن أين صح عندك أن الأحاديث لم تكن تكتب عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده إلى أن قتل عثمان؟ ومن أنبأك بهذا؟ فهلم إسناده، وإلا فإنك من المسرفين على نفسك، القائلين فيما لا يعلم، فقد صح عندنا أنها كتبت في عهد رسول الله ﷺ والخلفاء بعده. كتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه منها صحيفة، وهو أحد الخلفاء من رسول الله فقرنها بسيفه، فيها أمر الجراحات وأسنان الإبل، وفيها: «**المدينة حرام ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**» وإذا فيها: «**المؤمنون تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم**» وإذا فيها: «**لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده**»». نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٠٤).

الصحابة كانوا يعتقدون عدم حجية الأحاديث في دين الله، بل إن الحجة لنا عليهم فيه، ناهيك أن اعتراضهم هذا بات ممجوجًا مع كثرة تكراره وجلاء بطلانه. وقد كفانا المعلمي مؤونة تزييف هذا الاعتراض فقال:

«فأما ما روي عن عمر: فاستشار الصحابة فأشاروا عليه بكتابة السنن، فطفق يستخير الله تعالى شهرًا، ثم عزم أن لا يفعل، وقال: «إني ذكرت قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتبًا فأكبُّوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أَلبِس كتابَ الله بشيء أبدًا». ففي هذا الأمر اتفاقهم على أنها حجة، ثم اتفقوا على الكتابة، إلا أن عمر خشي مفسدة أن تؤدي كتابتها[1] إلى إعراض الناس عن القرآن. وليس في هذا ما يخدش في معرفته بأنها حجة، ولا سيما مع ما تواتر عنه من التديُّن بها والحكم بها»[2].

---

(١) الظاهر لي أن نفس الاشتغال بكتابتها هو ما خشيه عمر، لا الأحاديث من حيث هي، ولذلك لم يمنع الناس من تناقلها، فضلًا عن الاحتجاج بها. لا سيما أن الكتابة وحفظ المكتوب في ذلك الوقت مهمة شاقة، فقد كانوا يكتبون على الأكتاف واللخاف والعسب ونحوها، مع عرضة هذه الوسائل للتلف أو الضياع، فهذه الظروف كفيلة بإشغال المتصدين لهذه المهمة واستهلاك كثير من أوقاتهم. لذا يبعد جدًّا أن يكون الحرص على تداول السُّنَّة والتفقه فيها هو ما خشيه عمر على الناس والقرآن معًا، فقد كان ﵁ يروي الأحاديث، ويبعث في طلبها عند الفتوى. والله أعلم.

(٢) آثار المعلمي (١٩/ ١٤).

هذا وقد كان النبي ﷺ حريصًا على تصحيح أداء الأحاديث ـ فيكون بأبي هو وأمي أول من سنَّ سنة ضبط لفظ الحديث ـ ومن ذلك أن البراء بن عازب قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللَّهُمَّ أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رهبة ورغبة إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت، قال: فإن مت مت على الفطرة، واجعلهن آخر ما تقول**»، قال البراء: فقلتُ أستذكرهن، فقلتُ: «**وبرسولك الذي أرسلت**»، قال: «**لا، ونبيك الذي أرسلت**». وهو حديث صحيح مشهور لم ينكره أحد من المسلمين أو تجحده فرقة من الفرق كافة، وليس عند منكر السُّنَّة مستند صالح للقدح فيه.

الوجه الثاني: أن التدوين كما أسلفنا ليس شرطًا لمطلق الحفظ أصلًا؛ لأن الله تعالى قال في مطالبة الكفار بالإتيان بحجة (أو أثارة من علم)، وقال أيضًا: (نبئوني بعلم)؛ فأطلق ولم يقيد؛ أي: نبئوني بعلم مدونًا كان هذا العلم أو غير مدون. إذًا التدوين ليس شرطًا يتعذر بفواته الحفظ، وإنما صورة ممكنة من صور نقل أو حفظ كثيرة، وقد حُفظت أخبار ووقائع من غير السُّنَّة التشريعية وتواترت بأقل من هذا. مثلًا: الصحابة شخصيات حقيقية لا وهمية، وهذا أمر متفق عليه

بيننا وبين منكري السُّنَّة، وعليه فكما تواتر عندهم من غير دليل من القرآن أن أبا بكر «خليفة المسلمين» وأنه «لم يدون الأحاديث»؛ فإنه قد تواتر عند الكافة أن الصحابة رووا عن الرسول أشياء تُدعى «الأحاديث»، وليس عند منكري السُّنَّة ما يخالف هذا، مثلما أنه ليس عندنا ما يخالف قولهم أن أبا بكر كان خليفة المسلمين.

الوجه الثالث: أن الأحاديث صورة من صور الوحي، وقد رأينا ـ بدلالة القرآن ـ أن الوحي إما أن يكون توقيفي اللفظ؛ أي: يُنزَّل بلفظ ثم يُبلّغ كما هو معجزًا، وهذا هو القرآن، أو بغير إعجاز، وتلك هي سائر الكتب المنزلة، وإما أن يكون معنى يقذفه الله في نفس النبي فيبلّغه بلفظه هو، فيكون بذلك صورة مغايرة من صور الوحي، ومن ذلك الأحاديث الإلٰهية المسماة بالقدسية، وهي من باب أولى؛ فكذلك الأحاديث النبوية. ومن نافلة القول أن هذا كما عرفنا لا يخرج هذه الصورة عن كونها وحيًا، وهكذا كانت السُّنَّة.

القسم الثالث

دروس من الجدل حول
واقعية التاريخ وثبوت السُّنَّة

لقد تبينّا أن المشكلة الكبرى مع منكر السُّنَّة، سواء منكر ثبوتها أو حجيتها إذ هما متلازمان، ليست شح الأدلة على وجوب طاعة الرسول، ولا ضعف دلالة الأدلة على أنه مُبيِّنٌ عن الله، وإنما ضلاله في فهم ظاهرة التاريخ من حيث هي حقيقة ظرفية تعاطى معها القرآن بواقعية تامة. يلزم من هذا بالضرورة أن تصرف منكر السُّنَّة متمرد على القرآن في هذه الجزئية أو مجافٍ لها في أحسن الأحوال.

وواقعية القرآن في هذه القضية منسجمة تمامًا مع مقتضيات المعرفة البشرية العامة، بما يجعل التنكر للمعرفة البشرية العامة في هذا الباب تنكرًا لواقعية القرآن. وقد بيّنا مركزية هذه الحقيقة القرآنية من خلال الإشكالات المتمخضة عن تجاوزها تارة، ومن خلال التزييفات والإلزامات اللازمة عنها تارة، ليس أقلها أن الطريق الموصل لإثبات السُّنَّة هو هو الطريق الذي زكّاه القرآن واعتمده في الرجوع لبني إسرائيل كما رأينا. ذلك أن الاحتجاج على المنكر هنا يتجاوز الاستدلال بالآيات الدالة على اتباع الرسول وأنه مبين عن الله ـ حيث أشبعت هذه النقطة وتكررت كثيرًا قديمًا

وحديثًا ـ إلى الاستدلال بالقرآن على فساد القدح في الطريق الموصلة للسُّنَّة. لقد كان من تداعيات إدراك واقعية القرآن تلك، كما رأينا، التفطن المباشر لشذوذ موقف منكر السُّنَّة. ولا يقتصر الإشكال على هذه المقالة فحسب، وإنما يشمل كل مقالة مثالية تتعالى على حقائق الذاكرة التاريخية. إن من شأن دعاوى مرسلة كهذه أن تصادم واقعية القرآن، أو تقدح فيما ينبني عليها أو يتفرع عنها.

لقد كان أئمة الإسلام على وعي تام بواقعية القرآن تلك من خلال تصرفاتهم وردودهم سواء في سياق المناظرة أو التقرير الخبري المجرّد. وهذا يعني ضمنًا: أنهم كانوا مؤمنين تلقائيًّا بإمكان المعرفة التاريخية، ومشروعية الاعتماد عليها في إقامة الحجة على المخالف. ولأن حجية السُّنَّة متوقفة لزومًا على الإذعان لواقعية التاريخ، بيّن الشافعي في مناظرته للمائلين عن الاحتجاج بالأحاديث في دين الله أن تلك الواقعية تقتضي الإذعان للطريق الموصل إليها، وذلك في تسلسل عقلي واقعي سهلٍ مُلزمٍ معًا، فقال:

«إنه لبين في التنزيل أن علينا فرضًا أن نأخذ الذي أمرنا به وننتهي عما نهانا رسول الله ﷺ. قال: قلت[1]: والفرض علينا وعلى من هو من قبلنا

(١) أي: الشافعي.

ومن بعدنا واحد؟ قال[١]: نعم. قلت: فإن كان ذلك علينا فرضًا في اتباع أمر رسول الله ﷺ أنُحيطُ[٢] أنه إذا فرض علينا شيئًا فقد دلنا على الأمر الذي يؤخذ به فرضه؟ قال: نعم. قلت: فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله ﷻ في اتباع أوامر رسول الله ﷺ أو أحد قبلك أو بعدك ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ؟»[٣].

كذلك من الأمثلة الحية على التفطن لشذوذ مقالة منكري السُّنَّة، وإن كان السياق عقديًّا، مناظرة الشيخ الأذرمي لأحمد بن أبي دؤاد أمام الخليفة الواثق، في حادثة القول بخلق القرآن. إنها مهارة حجاجية من الأذرمي ينبغي أن يتعلمها طالب العلم في أمثال هذه المسائل، ولأهميتها نورد الشاهد الذي يعنينا منها بطوله:

«... قال الشيخ[٤]: يا أحمد[٥] أخبرني عن مقالتك هذه، واجبة داخلة في عقدة الدين، فلا

---

(١) أي: الخصم.

(٢) أي: ألسنا والحال كذلك قد هُدينا إلى ما يجعل اتباعنا لأمره ﷺ مُمكنًا؟! وهو طريق الخبر كما سيقرره.

(٣) كتاب الأم (٧/ ٢٨٨).

(٤) الأذرمي.

(٥) أي: ابن أبي دؤاد.

يكون الدين كاملًا حتى يقال فيه ما قلت[1]؟ قال الشيخ: يا أحمد أخبرني عن رسول الله ﷺ حين بعثه الله ﷻ إلى عباده، هل ستر رسول الله ﷺ مما أمره الله به في دينه؟ قال: لا. قال الشيخ: فدعا رسول الله ﷺ الأمة إلى مقالتك هذه؟ فسكت ابن أبي دؤاد. فقال الشيخ: تكلم. فسكت؛ فالتفت الشيخ إلى الواثق، فقال: يا أمير المؤمنين واحدة. فقال الواثق: واحدة[2]. فقال الشيخ: يا أحمد أخبرني عن الله سبحانه حين أنزل القرآن على رسول الله ﷺ، فقال: «**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا**»، كان الله ﷻ الصادق في إكمال دينه أم أنت الصادق في نقصانه، فلا يكون الدين كاملًا حتى يقال فيه بمقالتك هذه؟ فسكت ابن أبي دؤاد، فقال الشيخ: أجب يا أحمد، فلم يجبه»[3].

ها نحن ذا مع براعة حجاجية في إثارة التداعيات

(١) أي: القول بخلق القرآن.

(٢) أي: هذا هو الانقطاع الأول من الخصم، والانقطاع في علم الجدل هو عجز المناظر عن الإدلاء بحجة مضادة.

(٣) الإبانة الكبرى (٦/ ٢٦٩)، لابن بطة.

القاتلة التي يمكن أن تترتب على الخروج بمقالة تخدش صرح الإسلام كما شيده النبي ﷺ بنور من الله. وإنكار السُّنَّة جملةً مقالة أشنع لأنها هدم لشطر الإسلام كما عرفه الصحابة ومن تبعهم بإحسان. وإبراز تداعيات هذه المقالة مبني على الإقرار الضمني بإمكان المعرفة التاريخية، وأن في التاريخ قوة برهانية تسعفنا بلا عناء في الكشف عن شذوذ مقالات بهذا الحجم. وقد رأينا واقعية القرآن في التعامل مع المخزون التاريخي، وتوسلنا بذلك إلى واقعية السُّنَّة نفسها كظاهرة تاريخية. إن استقرار هذه القضية في روع الإمام الشافعي هو الذي دعاه إلى تسجيل موقف متناغم مع واقعية حجية السُّنَّة فضلًا عن ثبوتها، والشهادة بأن ذلك هو الأصل، وأن المخالف فيه استثناء، وذلك حين قال:

«لم أسمع أحدًا نسَبه الناس أو نسَب نفسه إلى علم، يُخالف في أن فَرَض الله ﷻ اتباع أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه، بأن الله ﷻ لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سُنَّة رسوله، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرْضَ الله علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله واحد لا يختلف، في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ، إلا

فرقة سأصف قولها إن شاء الله تعالى»[1].

وكذلك هو الذي دفع السيوطي أثناء استعراضه لملابسات هذه المقالة، ملفتًا الانتباه إلى خلو الأعصار السابقة من دواعي تلقيها بالقبول[2]، إلى أن يقول:

«وهذه آراء ما كنتُ أستحل حكايتها لولا ما دعت إليه الضرورة من بيان أصل هذا المذهب الفاسد الذي كان الناس في راحة منه من أعصار»[3].

من تحت هذا الأصل، واقعية التاريخ وابتناء واقعية السُّنَّة على ذلك بالتبع، انبجس التنبه لإشكالات أثارها الأئمة إيرادًا على المخالف، أو تثبيتًا من أنفُسهم. من ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر ما ألمحنا إليه في القسمين السابقين من إثارة إشكال تفاوت منكري السُّنَّة في مآخذهم وافتراقهم

---

(١) كتاب الأم (٧/ ٢٨٧).

(٢) قال الأستاذ المودودي في إبراز الطابع الزمني المتأخر لتطور مقالة منكري السُّنَّة كما نعرفها اليوم: «ما أنْ حل القرن الثالث عشر الهجري حتى دبت الحياة في هذه الفتنة (فتنة إنكار السُّنَّة وحُجِّيَّتها) من جديد، فكانت ولادتها في العراق، وترعرعت في الهند، وإنَّ بدايتها لتعود في الهند، إلى سيد أحمد خان ومولوي جراغ علي، ثم كان فارسها المقدام مولوي عبد الله جكرالوي، ثم تَسَلَّمَ الراية مولوي أحمد دين امرتسري، ثم تقدم بها مولانا أسلم جراجيوري، وأخيرًا تولى رياستها غلام أحمد برويز الذي أوصلها إلى ساحل الضلال». انظر: السُّنَّة في مواجهة الأباطيل، محمد طاهر بن حكيم غلام رسول، ص٧٦.

(٣) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة، ص٦.

في دوافعهم، وإن زعموا تجانس السبب الذي يوحّد موقفهم، ألا وهو سبب استقلال المعقول مع القرآن في الدلالة على صواب دعواهم. وقد تنبه الإمام الدارمي في سياق مماثل[1] لإشكالية هذا المسلك حين قال:

«فقال قائل منهم: لا، بل نقول بالمعقول. قلنا: هاهنا ضللتم عن سواء السبيل، ووقعتم في تيه لا مخرج لكم منه؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه، ولو كان كذلك كان راحة للناس ولقلنا به ولم نعد[2]، ولم يكن الله تبارك وتعالى قال: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه والمجهول عندهم ما خالفهم، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه، والمجهول ما خالفها، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء، ولم نقف له على حد

---

(١) سياق المنافحة عن السُّنَّة والآثار، والتنبيه على مركزيتها في فض النزاعات وتوحيد التصورات.

(٢) انظر: في نقد وحدة العقل والمعقول رسالة «مبحث في العقل»، من كتابي: «ثلاث رسائل في الإلحاد والعقل والإيمان».

بيِّن في كل شيء، رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نردَّ المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ﷺ، وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين، لم يفترقوا فيه، ولم تظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق»[1].

ثم أورد إيرادًا واقعيًّا جامعًا في بيان مركزية الاحتكام للآثار، فقال:

«فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار، وقد انسلختم منها، وانتفيتم منها بزعمكم، فأنى تهتدون؟»[2].

وكذلك فعل السيوطي فقال في اختلاف مآخذ المنكرين:

«وأصل هذا الرأي الفاسد أن الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسُّنَّة والاقتصار على القرآن، وهم في ذلك مختلفو

---

(١) كتاب الرد على الجهمية، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٦.

المقاصد، فمنهم من كان يعتقد أن النبوة لعلي وأن جبريل عليه السلام أخطأ في نزوله إلى سيد المرسلين ﷺ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، ومنهم من أقر للنبي ﷺ بالنبوة ولكن قال: إن الخلافة كانت حقًّا لعلي فلما عدل بها الصحابة عنه إلى أبي بكر رضي الله عنهم أجمعين قال هؤلاء المخذولون ـ لعنهم الله ـ كفروا حيث جاروا وعدلوا بالحق عن مستحقه، وكفَّروا ـ لعنهم الله ـ عليًّا رضي الله عنه أيضًا لعدم طلبه حقه، فبنوا على ذلك رد الأحاديث كلها لأنها عندهم بزعمهم من رواية قوم كفار، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[١].

والدرس المستفاد هنا هو أن مقالة بهذا الوزن؛ أي: مقالة إنكار السُّنَّة، لو كانت مما لا يسع الأمة خلافه، لكانت صادرة عن موقف متجانس يمتد على نطاق واسع عبر التاريخ، مثلما أن موقف أهل السُّنَّة والجماعة من مركزية السُّنَّة كان وما زال متجانسًا لا اختلاف فيه إلى يومنا هذا. فقط في هذا السياق الأوسع يستطيع منكر السُّنَّة أن يستوعب واقعية مقولة حسان بن عطية: «كان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ بالسُّنَّة، كما ينزل عليه بالقرآن، ويعلمه إياها

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة، ص٦.

كما يعلمه القرآن»[1]؛ ذلك أن رسوخ هذا الاعتقاد على نطاق واسع لا بد أن يوجد ما يشفع له منطوقًا ومفهومًا وواقعًا. فأما المنطوق والمفهوم من أدلة السمع فقد عرفناها وذكرنا طرفًا منها في القسمين السابقين، وأما واقعًا فلا بد من التزام واقعية التاريخ ـ أي: كونه ظاهرة طبيعية وواقعًا لا محيد عن التعامل معه ـ لا عقلًا فحسب وإنما نقلًا أيضًا، ودللنا على ذلك بالقرآن. هذا الأصل هو الذي يجعل الاحتجاج على منكر السُّنَّة بإمكان نقل اللغة عن الثقات مثالًا واقعيًّا نموذجيًّا لإمكان نقل السُّنَّة عن الثقات، وأن استشكال الأخير يؤول إلى استشكال الأول بالضرورة، وأن استشكال الأول ـ كما رأينا في القسم الثاني من هذا الكتاب ـ قادح في وعد الله بحفظ الذكر، بل وقادح أيضًا في أدلة خيرية هذه الأمة وشهادتها على غيرها من الناس. لقد لحَظ ابن الوزير اليماني أهمية هذا الإيراد، وأبدع في تقريره وتصويره، فقال في سياق رده على المعترض:

«وليت شعري!! كيف الاجتهاد في ثبوت لغة العرب؟ وهل ثمة طريق إليها إلا بقول الثقات، مثل ما أنه لا معنى للاجتهاد في ثبوت الأحاديث النبوية إلا قبول الثقات، ومتى كان قبول الثقات

(١) كتاب السُّنَّة للمروزي، ص١٠٦.

تقليدًا عند السيد؟! فهل يوجب على المجتهدين أن يحيوا الموتى من العرب، ثم يسألوهم عن العربية فيأخذوها عنهم مشافهة من غير تقليد؟! أو كيف السبيل عنده إلى معرفة اللغة العربية بعد منعه من قبول الرواة، وتعليله لذلك بكونه تقليدًا لهم لا بكونهم مجروحين ولا مجهولين؟! فأما المتواترات الضروريات، فلا تكفي المجتهد، ولا تسمى معرفتها فقهًا ولا اجتهادًا. وقد أجمع العلماء من جميع طوائف الإسلام قديمًا وحديثًا على قبول الثقات فيما لا يدخله النظر والاجتهاد إلا من شذ من متكلمة البغدادية، وانطبق إجماع السلف الصالح على ذلك قبل حدوث هؤلاء المخالفين، وأطبق فضلاء الأمة، ونجوم الأئمة بعدهم على ذلك، ودانوا به قرنًا بعد قرن ما أنكر ذلك أحد، ولا شك فيه مسلم»(١).

كذلك رأينا أن من آفات المنهج عند جمهور منكري السُّنَّة احتكامهم لفروض مثالية، بعيدًا عن الواقعية، ومحاسبة السُّنَّة ونَقَلتها على أساس تلك الفروض. وقد جرّهم هذا للوقوع في التعنت المعرفي الذي يعود عند التحقيق على

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم (١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

مقولة إنكار السُّنَّة إما بالقدح أو الإبطال رأسًا، وهو ما أومأ إليه ابن الوزير اليماني في سياق قريب حين قال: «التعنت والغلو في الأمور يجر الإنسان إلى ما لم يقصد، ويجر إليه ما يكره»[1]. وكذلك فعل المعلمي اليماني، حين لَحَظ بثاقب نظره أن إبطال الأحاديث بمجرد استشكالها يلزم منه القدح في ثبوت القرآن بمجرد استشكال شيء من آياته، وفي هذا تنبيه مهم على جزئية مركزية في منهجية المعرفة وتطبيقها في ضوء واقعية التاريخ. يقول المعلمي:

«من أنعم النظر في الرواة والمرويات ومساعي أئمة الحديث في الجمع والتنقيب والبحث والتخليص والتمحيص عرف كيف يثني عليهم، وأبقى الله من بعدهم ما يتم به الابتلاء وتنال به الدرجات العلى ويمتاز هؤلاء عن هؤلاء، وقد أسلفت أن الاستشكال لا يستلزم البطلان؛ بدليل استشكال كثير من الناس كثيرًا من آيات القرآن، والخلل في ظن البطلان أكثر جدًّا من الخلل في الأحاديث التي يصححها الأئمة المتثبتون»[2].

وقال ابن تيمية في تعيين موضع الإشكال الحقيقي:

---

(١) المصدر السابق (١/ ٣٣٠).

(٢) آثار المعلمي (١٢/ ٤٠١).

«الأحاديث النبويّة من الصحاح مَن ردَّ منها شيئًا، وفهمَ من ظاهرِه معنًى يعتقد أنه مخالفٌ للقرآن أو للعقل، فمن نفسِه أُتِيَ»[1].

وهكذا تتشعب لوازم القول بواقعية التاريخ، وواقعية السُّنَّة بالتبع، لتهجم على شبهة أخرى لمنكري السُّنَّة، فتنقضها من أصلها نقضًا مبرمًا لا قيام لها بعده، ألا وهي شبهة القدح في عدالة النَقَلة الرواة في صدر هذه الأمة المزكاة بمنطوق القرآن وصريح السُّنَّة، وفي هذا يقول العبقري ابن الوزير اليماني:

«لو صح التشكيك في صدق مثل أبي هريرة الذي هو أحد كبار الصحابة وحفاظهم وعيونهم، ومن المشهورين في عصرهم بالرواية والفتوى، وقد ثبت الثناء عليهم كتابًا وسُنَّة وخبرة وعمومًا وخصوصًا وظواهر ونصوصًا... فلو صح التشكيك في صدقه، وصدق أمثاله من الصدر الأول الذين على نقلهم وأمانتهم المعول، لكان الشك في القادحين فيهم، المتأخرين عنهم رتبة وزمانًا وأمانة وإيمانًا أولى وأحرى، وأقرب وأقوى، وحينئذٍ تبطل هذه الواقعة وأمثالها بما

(١) جواب الاعتراضات المصرية، ص٨٠.

يقدح به عليه وعلى أمثاله؛ لأن صحة ذلك فرع على صدق رواة كثير متأخرين من الذين الكذب فيهم فاش دون الصحابة وتابعيهم بشهادة الأحاديث المتلقاة بالقبول في تزكية رسول الله ﷺ ـ لأهل عصره، والذين يلونهم، ثم يفشو الكذب من بعد، فكيف يصحح في القدح في أبي هريرة حديث يدور على رواة أوثقهم دون أبي هريرة في الشهرة بالإيمان والإمامة والإسلام والديانة؟! وهذا دأب المبتدعة ينقلون القدح في الأخبار ورواتها عمن لا يوثق به، ويقدحون في الآحاد الصحاح بالآحاد البواطل، كناقش الشوكة بالشوكة، وكيف يقوم الظل والعود أعوج؟»[(١)].

إن ملاحظة هذا الأصل[(٢)]، واستحضار تداعياته على الدوام، هو الذي جعل الكلمة العليا واليد الطولى لأهل السُّنَّة في كشف عوار التجويزات العقلية الجوفاء التي يرسلها منكرو السُّنَّة جزافًا في الهواء. الدارمي مثالٌ حيّ على الامتلاء البُرهاني في مقابل الإفلاس الخَطابي:

«أوَ ليس قد ادَّعيتَ أن الزنادقة قد وضعوا اثني

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم (٢/ ٦٣).
(٢) أي: إمكان التاريخ وواقعية السُّنَّة.

عشر ألف حديث دلسوها على المحدثين؟ فدونك أيها الناقد البصير الفارس النحرير فأوجدنا منها اثني عشر حديثًا؛ فإن لم تقدر عليها، فلم تُهجِّن العلم والدين في أعين الجهال بخرافاتك هذه؟ لأن هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن، وأصل كل فقه، فمن طعن فيه؛ فإنما يطعن في دين الله تعالى»[1].

آخرًا، نختم بدرس مجمل يصلح أن يكون كالتذكرة بخطة الحجة التي اختطتناها في هذا الكتاب. وجدنا أن منكر السُّنَّة ينجذب نحو التاريخ في إقامة بعض اعتراضاته على ثبوت السُّنَّة أو حجيتها انجذاب برادة الحديد للمغناطيس. وهو إذ يفعل ذلك لينبئنا بأن ما قررناه في أول هذا الكتاب وأثنائه صحيح لا مهرب منه ولا مجال للقدح فيه بحال، ألا وهو واقعية التاريخ من حيث هو ظاهرة ظرفية لا مهرب منها في إقامة معرفتنا به، إذ كيف نتحصل على معرفة تاريخية من دون موضوع لبحثنا في تحصيل هذه المعرفة؟! ثم إن واقعية التاريخ تلك قد لزم منها لزومًا لا فكاك منه واقعية السُّنَّة بالتبع من حيث هي ظاهرة ظرفية أخص في ملابساتها وشخوصها وموضوعها. وفي أثناء «تشييدنا للإطار» احتكمنا

(١) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٣٩).

إلى القرآن وعرضنا تقريرات بعض أساطين الفلسفة وعلم التاريخ عليه، فلما احتكمنا إليه وجدناه منطوقًا ومفهومًا يؤسس لواقعية التاريخ تلك ويتخذه ـ أي: التاريخ ـ سببًا قدريًّا لإقامة مطلوب شرعي. ثم وجدنا عند عرض تقريرات الخبراء عليه أن واقعية السُّنَّة بالتبع وواقعية منهج أئمة الحديث في التعامل معها موافقة لطريقة القرآن المتمخضة عن التأسيس السابق، ووجدنا منهج أئمة الحديث يجسّد أصدق نموذج بلغته البشرية في الترجمة عن مضامين طريقة القرآن، وأكمل مثال يُترجم عما قرره المؤرخون وفلاسفة التاريخ للتمكين من المعرفة التاريخية الصحيحة.

ولعل النص الجامع الآتي للعلامة المقبلي اليمني يُبرز طرفًا من كمال هذا المثال، ويوجز شيئًا من هذا الإنجاز الذي لا يمكن تفسيره بمكابدة النظر في المقاييس البشرية المادية وحدها. إنه التدبير الإلٰهي الكامن في التاريخ كسببٍ قدري لتحقيق موعود الله بحفظ الذكر الخاتَم. يقول المقبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«وأقام أقوامًا بحراسة حجته فمنهم نقلة التفسير النبوي، ومنهم حفاظ العربية حين أفسدها اختلاط العجم بالعرب، فهذا يحفظ متنها محروسًا كما هو، وهذا يبين قوانينها الكلية وكيفية تصرفهم فيها، وبيان حقيقتها من مجازها، إلى غير ذلك،

إلى أن صار علماؤها أعلم بها من أهلها، وأشد تمكنًا من التفسير منهم، وهذا زيادة منحة من الله سبحانه لمتأخري هذه الأمة مع زيادة التكليف، وإنها لأتم نعمة، فكتاب الله سبحانه بحمد الله يزداد كل يوم طراوة وتفسيرًا وتلاوةً، وكيف لا وقد تكفل بحفظه من له الخلق والأمر؟! والحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا، ملء السماوات وملء الأرض وملء ما بينهما، على هذه النعمة العظيمة الجسيمة. وكذلك ما تفضل الله سبحانه به من حفظ سنة رسوله ﷺ، ولا شك أن الحكمة في حفظها والنعمة؛ لأنه لا نبي بعده ﷺ؛ فأقام الله سبحانه من حفظها على الأمة، وبصَّرهم كيفية حفظها، فصنّفوا على المسانيد، فلا ينمي الكذاب إلى الصحابي حديثًا إلا انكشف كذبه، وتكلموا على الرجال ومن حمل عنهم ومن حملوا عنه، فلا يلصق بإمام من أئمة الحديث حديث إلا تبين بواره، وكذلك التاريخ، ووصفوا أحوال الرواة، فكأنك مولود في أهل كل عصر ومُجَالس لكل طالب علم؛ فالخبرة من كتب الرجال أتم اطلاعًا لك على أحوال الرواة من اطلاعك على جلسائك بسبب ما ذكرنا آنفًا: أن أهل الحديث

يكثر كلامهم سيما في المكثرين، فمنهم من يُجمع على توثيقه فلا يبقى ريبة أن هذا الجمع المشتت تحيل العادة اتفاقهم على ما ليس على وصفهم فيفيد العلم، فنحن نعلم عدالة مالك وسفيان علمًا ضروريًّا؛ أي: كما لو اختبرناهم بلا واسطة، ومنهم من يختلف الكلام فيه جدًّا كابن إسحاق والواقدي، ويترجح للناظر فيه كما لو كان حاضرًا، ويقف ويتحير كما لو كان حاضرًا أيضًا، كما قال بعضهم: فلان إما أحفظ الناس إما أكذب الناس، ونحو ذلك. ثم النعمة العظمى أن الله سبحانه لما أكرم المتقدمين بالقرب الزماني من سيد المرسلين ﷺ، منهم من رآه، ومنهم من رأى من رآه، ومنهم من رأى من رأى من رآه، وكان المرمى قريبًا، والملاذ كثيرًا لم ينس سبحانه المتأخرين حين تطاولت الأزمان، وتخاونت الإخوان، وقلَّت الأمانة والأمان، واستبدل الجمهور بالسُّنَّة والقرآن، التمذهب لفلان وفلان، كانت السنن قد انحصرت في هذه الكتب الدائرة، والزبر المتواترة، حتى تفننوا في حفظها كل التفنن في كيفية الجمع كالمسانيد والأبواب والمعجمات وغير ذلك، وفي كيفية اجتماع شرائط الرواية،

وميزوا ذلك بأسماء مصطلحة مبالغة في تمام مقاصدهم، فمنها الصحيح ما كان من رواته في الطبقة العليا من الإتقان والديانة مع سلامة الحديث من العلل، كما هو مبين في علم الحديث، ودونها الحسن ويصحح بالمتابعة والشواهد، ودونها الضعيف، وهو مراتب كثيرة وتحسنه الشواهد والمتابعات ويصححه عند بعضهم ما لم يكثر ضعفه في المحلين، وغير ذلك من اصطلاحاتهم حتى لقد حفظوا المكذوب المسمى عندهم بالموضوع، وصنفوا فيه... (فما) بقي عليك (إلا) تطلُّب ما في الكتب مع صحة الطريق إليها، وهو شيءٌ سهلٌ والحمد لله»[1].

(١) العَلَم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ص٥٨٣ ـ ٥٨٨؛ بتصرف يسير جدًّا هو ما بين الأقواس.

ملحق

عدنان إبراهيم وقتل المرتد عن دين الإسلام

هذا تعليق متوسط على آراء للدكتور عدنان إبراهيم حول حد الردة صرح بها في مناسبات عدة ما بين خطب ومحاضرات ولقاءات[1]. أعيد نشر هذا التعليق بعد أن أغلق الموقع الذي رُفع فيه، ولكي يتبصر المسلم مواقع الغلط في هذه المسألة التي كثر حولها الجدل مؤخرًا. ومناسبة إلحاق هذا الرد بالكتاب الحالي هو التمثيل بمثال حي على مركزية السُّنَّة، وإبراز مشكلة الاعتراف بها مع إساءة تأويلها، فضلًا عن الاعتراف بها مع الاعتباط في رد ما لا يريده المخالف منها. ذلك أن الحسم في هذه المسألة فرع عن الاعتراف بإمكان التاريخ وواقعية السُّنَّة. وقد حرصت أن آتي فيه على

(١) أبرز آرائه تلك مجموعة في مادة مرفوعة على قناة «نوادر عدنان إبراهيم» في اليوتيوب بعنوان (حدّ الردّة، نظر وتحقيق)، بتاريخ ٢٤/١٢/٢٠١٣م.

أبرز القضايا التي أثارها، وسيجد القارئ أني حرصت على تيسير اللغة والأسلوب ليتمكن الجميع من فهم المراد قدر الإمكان، وخشية أن يمل بعض القراء. فإليكم ما علق ببالي من تعليقات وتعقيبات على جهة الاعتدال، والله الموفق.

من أبرز الأدلة التي يتكئ عليها عدنان إبراهيم في إنكار قتل المرتد قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. ولا نحتاج إلى تطويل في التعليق على هذه الجزئية؛ لأني من خلال استماعي لكلام الدكتور وجدت أنه غير منكر للسُّنَّة، فهو يحتج بها في مواضع كثيرة، وأبعد من هذا أنه يحتج بعمل بعض الصحابة، وهذا يختصر علينا الكلام جدًّا؛ لأن السُّنَّة وعمل الصحابة هما السياق الأبرز في فهم المراد من التنزيل[1]. والمتأمل للسنة يجد عددًا من الأدلة الصحيحة الثابتة على أن قتل الردة كان معروفًا ومعمولًا به أيام

(١) قال ابن تيمية في التقعيد لهذا الأصل المهم الذي لا يمكن تجاوزه إلا بالتعنُّت: «الصحابة سمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال، وعلموا بقلوبهم من الأمور ما يوجب لهم من فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم. فليس من سمع ورأى وعلم حال المتكلم كمن كان غائبًا، ولم ير ولم يسمع منه، ولكن علم بعض أحواله وسمع بواسطة. وإذا كان الصحابة سمعوا لفظه وفهموا معناه كان الرجوع إليهم في ذلك واجبا متعينًا، ولم يُحتج مع ذلك إلى غيرهم». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص١٥.

النبي ﷺ، وكذا في عهد الصحابة من بعده، الأمر الذي يوجب فهم الآية أعلاه في ضوء ما كان يحصل فعلًا لا في ضوء ما نعتقده نحن.

وهكذا يورد الدكتور مجموعة من الآيات يقول: إنها تدور في فلك إقرار حرية اختيار المعتقد وعدم الإكراه، منها قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾ [الغاشية: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩﴾، ولا دليل في كل هذه الآيات على نفي قتل الردة، ما دمنا سنفهم المراد منها في ضوء تصرفات النبي ﷺ وأصحابه. وسوف نرى ما الحرية المأذون للناس بها في هذه الآيات وكيف ينبغي أن تُفهم في السياقات المختلفة.

بدايةً يحسن بنا أن نتعرف على موقف النبي ﷺ وأصحابه من المرتد، وما الذي كان يحدث بالفعل على أرض الواقع في عصر النبوة وعهد الصحابة؛ فإن مجموع السُّنَّة الصحيحة وأفعال الصحابة الثابتة هو السياق الأمثل لتوجيه دلالات القرآن، والكشف عن معانيها في مثل هذه المسائل المهمة. كما يعلم الكثير، ثبت في صحيح البخاري وغيره أن علي بن أبي طالب حرّق غلاة المرتدين وأنكر عليه ابن عباس ذلك، ووجَّههُ إلى قول النبي ﷺ: «**من بدّل دينه**

فاقتلوه»، فوجه الدلالة هنا هو أنه لم يُنكر عليه القتل، وإنما أنكر عليه التحريق لأنه كما جاء في الروايات (لا يعذب بالنار إلا رب النار)، مما يدل على أن ابن عباس ـ وهو ترجمان القرآن وحبر الأمة ـ لم يكن يرى تعارضًا بين فعل علي وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ومما يدل أيضًا على أن قتل المرتد أمر معروف متفق عليه بينهم، كما سيتبين من خلال مزيد من الأدلة لاحقًا.

كذلك من أصرح الأدلة على شيوع عقوبة قتل المرتد بين الصحابة، وأنهم كانوا يطبقونها بقضاء الله ورسوله ما أخرجه البخاري من أن معاذًا ـ أعلم الناس بالحلال والحرام بشهادة النبي ﷺ ـ لما ذهب إلى اليمن وجد عند أبي موسى رضي الله عنه رجلًا قد ارتد بعد إسلامه وتحول لليهودية، فقال معاذ: «لا أجلس حتى أقتله قضاء الله ورسوله». من المهم في هذا السياق التفطن لقول معاذ «قضاء الله ورسوله» ـ وفي رواية في الصحيح أنه كررها ثلاثًا ـ إذ يستحيل أن يكون هذا كلامًا اختلقه معاذ من عند نفسه. وهكذا لم ينكر أبو موسى على معاذ حكمه، ناهيك عن أنه وقع في حياة النبي ﷺ، ولم يُنقل أن النبي أنكر على معاذ. ومن المعلوم في أصول الفقه أن تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع وممنوع، ومعنى «ممتنع»؛ أي: أنه لا يمكن أن يصدر ذلك من النبي، و«ممنوع»؛ أي: أنه لا يجوز للنبي أن يؤخر البيان عن وقت

الحاجة[1]، مثلما أنه ليس بشاعر ولا كاهن وأنه لا ينبغي أن يكون كذلك. ومن المعلوم أيضًا أن ما وقع في حياته، ولم ينزل فيه قرآن يمنعه، وسكت عليه بأبي هو وأمي، فهو تشريع بقضاء الله. من اللافت هنا أن عدنان تجاهل قصة معاذ بن جبل رضي الله عنه، ولم يوردها على مستمعيه في محاضرته مع أهميتها، ولكن يبدو أن قصة معاذ نص حاسم في محل النزاع ـ على فرض أن هناك نزاعًا وهو غير صحيح لأن عمل الصحابة وإجماع العلماء من بعدهم منعقد على أن المرتد الذي تحققت ردته يُقتل إن لم يرجع عن ردته ـ ولذلك ترك قصته. ويحتمل، إحسانًا للظن، أنه كان يجهلها.

ومن الأدلة أيضًا ما ثبت في الصحيح من قصة عمر رضي الله عنه مع المنافق بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، وفيها قولة عمر الشهيرة: «دعني أضرب عنق هذا المنافق»، فلم يُنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم إرادته القتل من حيث هو حكم للمرتد لا

(١) وهذا بخلاف الخلاف في جواز تأخير الخطاب عن وقت الحاجة. أما تأخير البيان، فقد قال ابن تيمية رحمه الله: «فالحديث يقرر النص ويكشف معناه كشفًا مفصلا، ويقرب المراد بالظاهر ويدفع عنه الاحتمالات، ويفسر المجمل ويبينه ويوضحه، لتقوم حجة الله به، ولتبيين أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه، بين معناه وحروفه جميعًا، وأنه لم يترك البيان لا لمجمل ولا لظاهر، ولم يؤخره عن وقت الحاجة، بل قد بين ذلك أحسن البيان وأجمله». انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ص٧.

تصريحًا ولا تلميحًا. كل ما قاله ﷺ هو: «دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»، أو كما قال. فلم يُعلِّل منعه من قتل المنافق بأنه (لا إكراه في الدين)، ولم يعلله بأن الناس أحرار فيما يعتقدون، ولا بأي مأخذ من هذا القبيل، وإنما علله بعلّة تقتضيها مصلحة خاصة في التعامل مع المنافقين، لا سيما الذين يظهر منهم ملازمة كثيرة للنبي، الأمر الذي يوجب اللبس على الناس ويجعلهم ينفرون من دعوة النبي. حقًّا، كيف يستبعد وقوع ذلك وهم يرونه يقتل أقرب الناس إليه، وأكثرهم ملازمة له، دون سبب ظاهر لهم؟! والغريب أن الدكتور احتج بهذه القصة على رأيه بعدم ثبوت قتل المرتد، ولا شك أنه فهم هذه القصة خطأ لأنه فهم الآيات مجردة عن أي سياق، ثم رجع إلى السُّنَّة يريد تأويلها في ضوء ما فهمه هو من الآيات، ومنهج التفسير بمجرد اللغة، وإن كان اختار جوازه بعض العلماء[1]، إلا أن له قيودًا كليةً تعين على الفهم الأمثل للنص، وهي ليست قيودًا اعتباطية، وإنما قيود منهجية توجه الحكم.

وأما قصة الأعرابي الذي قدم المدينة يبايع النبي ﷺ

---

(١) قال مرعي بن يوسف الكرمي: «ويجوز التفسير بمقتضى اللغة لا بالرأي، فمن قال برأيه أو بما لا يعلم، فليتبوأ مقعده من النار، وأخطأ ولو أصاب». انظر: «غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى»، ص٢١٠.

على الإسلام فهي ثابتة في الصحيح، وقد احتج بها عدنان لرأيه، ولكن يبدو أنه لم يفهم المراد من القصة، وهي أيضًا حجة عليه لا له. ذلك أن الأعرابي المذكور أراد أن يتراجع عن بيعته لما وعك ـ أي: مرض في المدينة ـ فطلب من النبي ﷺ أن يقيله وما زال يطلب منه ذلك حتى أقاله. ولكن هل أقاله بمعنى أنه أذن له في الردة عن الإسلام أم ماذا؟ هذا ما أراد عدنان إبراهيم إيهام الناس به. أراد إيهامهم أن النبي ﷺ شخصية «متسامحة جدًّا» مع سلوك الردة، وأنها تؤمن بحرية الرأي العقَدي أيًّا كان، وبالتالي أذن للأعرابي أن يرتد. والصحيح أن الرسول لم يُقِله بيعته على الإسلام من حيث هو اعتقاد ودين يدين الله به، وإنما أقاله بيعته على الهجرة والبقاء في المدينة؛ لأن الهجرة كانت واجبة في أول الإسلام، وكانت من البيعة على الإسلام، بحيث لا تكتمل ولاية المؤمن إلا بها، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ﴾، قال الإمام ابن التين رحمه الله: «إنما امتنع النبي صلى عليه وسلم من إقالته لأنه لا يُعين على معصية؛ لأن البيعة في أول الأمر كانت على أن لا يخرج من المدينة إلا بإذن، فخروجه عصيان، وكانت الهجرة إلى المدينة فرضًا قبل فتح مكة على كل من أسلم، ومن لم

يهاجر لم يكن بينه وبين المؤمنين موالاة»[1].

نستطيع أن نقول إذًا إن قتل المرتد كان حكمًا معروفًا ومتفقًا عليه بين الصحابة؛ وفوق كونه كذلك هو قضاء الشرع، بدليل قول معاذ بن جبل أنه كذلك، وهو في حكم المرفوع قطعًا، إلا أن يكون الحديث مع شخص يُنكر السُّنَّة فهذا له تعامل آخر ووضع مختلف. ومن المعلوم أن إجماع الصحابة بالذات أعلى وأقوى أنواع الإجماع، وهو بمثابة الدليل القطعي؛ لأن الصحابة بالضرورة الشرعية لا يمكن أن يسكتوا على خطأ أو يجتمعوا على ضلالة، والإجماع من الصحابة منعقد في هذه المسألة لا ريب فيه ولا يوجد من خالف. أما ما أورده عدنان إبراهيم من قصة عمر التي فيها أن قومًا من بكر بن وائل ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين فقتلهم المسلمون في القتال، فلما علم عمر بذلك قال: «لأن أكون كنت أخذتهم سلمًا أحب إلي مما طلعت عليه الشمس من صفراء وبيضاء»، ثم قال: «كنت أعرض عليهم أن يدخلوا في الباب الذي خرجوا منه، فإن قبلوا قبلت منهم وإلا استودعتهم السجن». فأقول: هذه القصة أخرجها أصحاب السنن وذكرها ابن عبد البر في «الاستذكار»[2]،

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٢٠٠).

(٢) انظر: الاستذكار (٧/ ١٥٣).

والغريب أنه لا دليل فيها على نفي قتل المرتد ولا إنكاره، بل فيها دليل على أن قتل المرتد هو المعروف بين الصحابة، بدليل أن أنس بن مالك راوي القصة قال لعمر: «وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قوم ارتدوا عن الإسلام؟»؛ أي: لم يكن لنا خيار إلا قتلهم لأنهم ارتدوا عن الإسلام. وفي هذا دليل صريح على أن القتل هو الحكم المعروف في حق المرتد عندهم، وعمر في المقابل لم يُنكر كلام أنس، ولم يتعرض لحكم قتل المرتد بمناقشة من قريب أو بعيد، غاية ما هنالك أنه أراد تأليف قلوب أولئك القوم لعلهم يرجعون إلى الإسلام، ولا شك أن عمر كان سيستتيبهم في السجن، لا أنه سيودعهم السجن أبد الدهر ويتركهم على كفرهم؛ لأن عمر كان يرى قتل المرتد، بدليل قوله في القصة التي في «الصحيح»: «دعني أضرب عنق هذا المنافق». وعلى فرض ـ وهو فرض خيالي بعيد ـ أن عمر كان سيبقيهم في السجن بسبب ردتهم، أليس هذا حجة على عدنان إبراهيم في تقييد الحرية الدينية؟ لأن سجنهم بسبب اعتقادهم تقييد لحرياتهم، ومحاسبة لهم على اختيارهم الديني. والدكتور عدنان قد صرّح في أكثر من موضع أن الردة عن الإسلام اختيار لا ينبغي التعرض له بأي صورة من صور الإكراه والأذى؛ فماذا نسمي إيداع عمر لهؤلاء السجن لو تم؟ نزهة في منتجع أو نقاهة في فندق؟ ولذلك قال الإمام الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ

عند تعليقه على قول عمر رضي الله عنه (فإن قبلوا قَبلتُ منهم وإلا استودعتهم السجن)، قال: «يعني: استودعتهم السجن حتى يتوبوا فإن لم يتوبوا قتلوا، هذا لا يجوز غيره لقول رسول الله «**من بدل دينه فاضربوا عنقه**»». انتهى كلامه[1]. بهذا تجتمع الأقوال، وتلتئم الأدلة على أحسن ما يكون، ويتم للصحابة إجماعهم على أن حكم المرتد هو قتله إن لم يرجع بعد استتابته وإقامة الحجة عليه.

والآن نعود إلى الآيات التي احتج بها عدنان على حرية الاعتقاد، وهو يقصد بحرية الاعتقاد هنا حرية الارتداد عن الإسلام، دون مساس بهؤلاء. طبعًا لم يعد هناك من شك الآن في أن قتل المرتد ليس بخرافة تراثية ولا وهمًا تاريخيًّا، وإنما حكم ثابت عرفه الصحابة والتابعون وتابعوهم معرفة يقينية ورثتها الأمة قرنًا بعد قرن إلى هذه اللحظة. فلا مجال لإنكار هذه الحقيقة، فإنها ظاهرة وإجماع الصحابة عليها محقق لا مطعن فيه.

احتج عدنان بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ۝١٣٧﴾، ووجه الدلالة من هذه الآية عند عدنان هو أن هؤلاء قوم استعلنوا بالكفر عدة مرات، ولم

(١) المصدر السابق (٧/ ١٥٤).

يذكر القرآن فيهم عقوبة بالقتل. فأقول: مما يثير الاستياء أن عدنان لا يقدّم الحقيقة كاملة لمستمعيه؛ لأنه لا وجود هنا لمجاهرة أو استعلان بالكفر، إذ الآية عن المنافقين، ومن المعلوم أنهم لا يُعلنون كفرهم، والدليل على أن الآية عن المنافقين هو الآية التي بعدها مباشرة، ولكن عدنان أهملها ولم يعرّج عليها بأدنى إشارة. قال تعالى بعد الآية السابقة مباشرة ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾﴾؛ فسياق الآيات عن المنافقين المعروف من أمرهم إبطان الكفر وإظهار الإيمان، وهؤلاء قد عاملهم الرسول ﷺ معاملة خاصة كما سبق ذكره. ولعل هذه المعاملة الخاصة التي جنبتهم القتل وحفظت عليهم حياتهم في الدنيا من أسباب مضاعفة العذاب لهم يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾، فيكون الوعيد الشديد في الآخرة مقابل تمتعهم بكفرهم الباطن في هذه الحياة. هذا وقد أخبر الله تعالى أن من أخلاق المنافقين المخادعة، فلا يستطيع عامة الناس في الجملة الحكم على أعيانهم بالردة في الدنيا، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾، إضافة إلى أن الحكم على إنسان بعينه بالردة أمر يحتاج إلى يقين؛ لأن من دخل الإسلام بيقين لا يُخرَج منه بالظن

والتخمين. إذًا، خلاصة الكلام أن الآية السابقة لا مجاهرة فيها بالكفر ولا استعلان بالارتداد؛ لأنها جاءت في سياق الإخبار عن حال المنافقين.

ومما احتج به عدنان قوله تعالى: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَـٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَـٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾، ووجه استدلاله أن النبي ﷺ كان يعلم عن هؤلاء أنهم مرتدون ومع ذلك لم يقتلهم، وإنما عزلهم، أو كما يقول عدنان بعبارته: «. . . عزل سياسي، لستم من الجماعة، سنعزلكم، هذا هو عقابكم، هذه هي عقوبتكم، أن تعزلوا». انتهى كلامه.

طبعًا، من اليسير معرفة أن سياق الآيات عن المنافقين الذين يُظهرون الصحبة والملازمة للنبي ﷺ ويُبطنون البغض والكفر، وقد سبق الكلام عن المعاملة التي أولاها الرسول هذه الطائفة. والدليل على أنهم محسوبون على المسلمين في الظاهر، ويشاركونهم في ظاهر إسلامهم، مذكور في الآية نفسها؛ فإن مفهوم الآية أنهم كانوا يخرجون مع النبي وأصحابه في غزواتهم وأسفارهم، ولما كان شأنهم غامضًا بالنسبة لعامة الناس، تكفل الله بعقوبتهم في الآخرة. فلا حجة في هذه الآية

على نفي قتل المرتد الذي أعلن ردته وظهر كفره، فكيف إذا ضممنا إلى هذا دلالة السُّنَّة الصريحة وما ثبت من فعل الصحابة وإجماعهم؟

احتج عدنان أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَى ٱلشَّيۡطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمۡ وَأَمۡلَىٰ لَهُمۡ ۝٢٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لِلَّذِينَ كَرِهُواْ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمۡ فِي بَعۡضِ ٱلۡأَمۡرِۖ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِسۡرَارَهُمۡ ۝٢٦﴾ [محمد: ٢٥، ٢٦]. وحجته أن هذه لم يرد فيها حكم بقتلهم رغم ردتهم. فأقول: الكلام في هذه الآية كالكلام في سابقتها، فهي في سياق الإخبار عن المنافقين، والقرينة الدالة على ذلك هي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِسۡرَارَهُمۡ ۝٢٦﴾، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وجماعة، وهو الصحيح بأدنى تأمل للقرينة والسياق سباقًا ولحاقًا[(١)]، فلا حجة في هذه الآية لمن يُنكر قتل المرتد المعلن لكفره.

أخيرًا، حاول عدنان الطعن في إجماع الأمة على قتل المرتد المعلن لكفره، وكان من جملة ما طعن به أن هاجم مسألة الإجماع من أصلها فقال: «هذا الإجماع يُدّعى في كل شيء ولا إجماع»، وأقول: هل هذا كلام

---

(١) قال ابن كثير: «هذا شأن المنافقين يظهرون خلاف ما يبطنون، ولهذا قال الله عز وجل: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِسۡرَارَهُمۡ ۝٢٦﴾؛ أي: يعلم ما يسرون وما يخفون، الله مطلع عليه وعالم به؛ كقوله ﴿وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾». انظر: تفسير القرآن العظيم (٧/ ٣٢١).

علمي؟[1] من قال: أن الإجماع يُدّعى في «كل شيء»؟ حتى يُقال: إنه لا يوجد إجماع؟ هذه دعوى نظرية مُرسَلة لا تستحق أن يلتفت إليها، إلا أن يكون ساقها على سبيل المبالغة، فحتى هنا من الصعب التماس العذر له؛ لأن المبالغات محلها الأدب والبلاغة والشعر، لا البحث العلمي المنصف[2].

ومما حاول عدنان الطعن به في الإجماع قوله إن إبراهيم النخعي وسفيان الثوري ممن قالوا بعدم قتل المرتد، والصحيح أنهما لم ينفيا قتل المرتد، وإنما اختلفا في مدة الاستتابة أو عدد مراتها، بل إن الإمام عبد الرزاق

---

(١) مما يؤسف له أن الدكتور سخي في إطلاق عبارات من مثل «هذا كلامٌ فارغ» و«كلام فارغ لا وزن له» عندما يتعرض لمناقشة آراء أئمة وعلماء من سلف هذه الأئمة لهم الفضل عليه في الكثير من العلم الذي يغرف منه اليوم، ناهيك أيها القارئ أن هذا الأسلوب لا يحمل قيمة علمية ولكنه مفيد في التأثير على الجمهور.

(٢) من المؤسف أيضًا أن الدكتور يُلقي الكلام على عواهنه، ويرسله مُنفعلًا، فهو يقول مثلًا: «رحم الله سادتنا الأحناف غُمِزوا وما زالوا بالزندقة والكفر لأن لهم عقولًا يفهمون بها شرع الله». هنا يقع الدكتور في التعميم فيقول «سادتنا الأحناف»، الأحناف كلهم؟ كذلك يُبهم الدكتور كلامه ولا يبين، فيقول: «غمزوا!» والسؤال: من هؤلاء الغمازون وكيف؟ ثم هو يقع في التحريف فيقول: «لأن لهم عقولًا يفهمون بها شرع الله»، وهذه مغالطة ربط سبب بغير نتيجته؛ لأن كلامه يعني بالضبط ما يلي: سببُ كون السادة الأحناف محل اتهام بالزندقة ـ وهو زعم مُرسَل فضفاض لا يؤبه له ـ هو أنهم يتمتعون بعقول يفهمون بها شرع الله!

قد ذكر في المصنف عن سفيان الثوري أنه قال: من قُتِل مرتدًّا قبل أن يرفع إلى السلطان فليس على قاتله شيء[1]، مما يدل على أن الثوري لا ينفي قتل المرتد ولا التضييق على حريته، وكما قال الدكتور فهد العجلان في بحث مختصر له: «... على التسليم بأن النخعي والثوري ينكران حدَّ الرِّدة؛ فإنهما يطالِبان بالاستتابة الدائمة، وليس بالحرية الدينية للمرتد؛ وبناءً على ذلك فالإشكال الذي يلاحق حدَّ الرِّدة سيأتي هنا، فإذا كان القتل مرفوضًا في الحرية الدينية المعاصرة؛ فالملاحقة والاستتابة والسجن مرفوضة كذلك»[2]. انتهى.

وأزيد على ما سبق أنه حتى لو تخيلنا قول هذين الإمامين بذلك؛ فإنه يُطرح رأسًا مع إجماع الصحابة؛ لأن أصول الاستدلال كما هو معلوم تقضي بتقديم الإجماع الثابت على آحاد الآراء المخالفة له، فكيف إذا كان الإجماع إجماع الصحابة؟.

أخيرًا احتج عدنان بأدلة يريد أن يخبرنا بواسطتها أن قتل المرتد لا يجوز إلا في حالة واحدة، وهي إذا كان المرتد قد جمع إلى ردته الخروج على المسلمين ومحاربتهم،

(١) المصنف (٩/٤١٨)، رقم (١٧٨٥٠).

(٢) جامعة الانحرافات الفكرية المعاصرة، موقع الدرر السنية، ٢٨ رجب ١٤٣١هـ.

واستدل بحديث ابن مسعود في «الصحيح»: «**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إلٰه إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»، ووجه الدلالة عنده في قوله: (التارك لدينه المفارق للجماعة)، إذ يرى عدنان أن قوله: (المفارق للجماعة) وصف مؤسس لا كاشف، والمقصود بالوصف الكاشف ما يبين المراد بقوله: (التارك لدينه)، وعليه فمن يعدّه كاشفًا يعتبر ترك الدين مفارقة للجماعة، وهو الصحيح، لكن عدنان يأبى هذا ويرى أنه لا يجوز قتل المرتد إلا بعد اجتماع هذين الوصفين؛ لأن مفارقة الجماعة صفة مستقلة مؤسسة للحكم. ولكن ماذا تعني مفارقة الجماعة عند عدنان؟ مفارقة الجماعة، كما يقول هو، تعني الخروج عليهم بالقتل والمحاربة، وعليه فشرط قتل المرتد عند عدنان شرط مركّب: أن ينضم إلى ردته مفارقة الجماعة بمحاربتهم والبغي عليهم.

والجواب: لا عبرة بهذا الشرط؛ لأنه قد تقدم معنا في الصحيح حكم معاذ بقتل المرتد، وجزمه بأنه قضاء الله ورسوله، مع أنه لم ينقل عن ذلك المرتد أنه خرج على المسلمين بسلاح أو كلمة، ومن أراد أن يثبت خلاف هذا فعليه الدليل. كذلك حرّق علي بن أبي طالب المرتدين بغلوهم فيه، مع أنهم كانوا في غاية الوداعة والمسكنة لنفس

السبب، ولذلك قال الحافظ ابن عبد البر عند قصة علي هذه: «... وفقه هذا الحديث، أن من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته»(١). وكذلك قول عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، مع أنه لم يخرج على المسلمين بحرابة أو قتل أو بغي. غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة أن المرتد إذا جمع إلى ردته البغي على المسلمين ومحاربتهم فإن عقوبته أشد، كما حصل في قصة العرنيين الذين جمعوا إلى الردة السعي في الأرض فسادًا، ففي «صحيح مسلم» عن أنس رضي الله عنه: «أن ناسًا من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها، فقال لهم رسول الله ﷺ: **إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها. ففعلوا فصحّوا ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم، وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذود رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فبعث في أثرهم فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في الحرة حتى ماتوا**».

أشير إلى تناقض واضح وقع فيه الدكتور عدنان: سبق أن رأينا رأيه في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَـٰتِلُوا۟

(١) التمهيد (٥/ ٣٠٦).

مَعِيَ عَدُوًّاۖ إِنَّكُمۡ رَضِيتُم بِٱلۡقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٖ فَٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡخَٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾، ومنها استنبط الدكتور أن عقوبة المرتدين عزلهم وتركهم، ونص كلامه من المادة المرئية المسموعة: «. . . عزل سياسي، لستم من الجماعة، سنعزلكم، هذا هو عقابكم، هذه هي عقوبتكم، أن تعزلوا». انتهى. إذًا هو يصرح فيقول بالحرف الواحد عن المرتدين: «لستم من الجماعة». إذًا هو يخرجهم من الجماعة، وهذا يعني عمليًّا: أن الردة تقتضي مفارقة الجماعة، ومع ذلك يحتج الدكتور بتلك الآية على أن من هذه حاله لا يجوز قتله. فالحاصل أن الدكتور هنا يرى أن خروجهم من الجماعة حصل بمجرد الردة، وهو ما يناقض رأيه في موضع آخر أن مفارقتهم للجماعة لا تحصل بمجرد الردة حتى ينضم إلى الأولى قتال وعدوان.

لو أردنا حقًّا أن نحمل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ على ظاهره فقط، فنمنح الناس حرية الاعتقاد بناءً على مطلق دلالة هذه الآية، لكان لنا أن نتساءل: لماذا يوجب القرآن إذًا فرض الجزية على الكفار؟ هل كانت ستفرض عليهم لو كانوا مسلمين؟ وبالمثل لماذا يأمر القرآن بمجاهدة الكفار وقتالهم وملاحقتهم؟ هل تنسجم هذه الأوامر مع معنى الحرية الذي كنا سنفهمه من ظاهر قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ والذي ينفي كل صورة من

صور الإكراه؟ والجواب: كلا. إذًا لا مناص من القول بأن قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ ليس على ظاهره ولا إطلاقه، وأنه ينبغي فهم المراد الصحيح منه في ضوء أدلة أخرى من القرآن والسُّنَّة وعمل الصحابة[(١)]. معنى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾؛ أي: لا يُجبر أحد من الكفار الأصليين على الدخول في دين الإسلام. حتى لو ارتد امرئ عن الإسلام، وحكم عليه بالقتل، فإن القتل لا يراد به إكراهه على اعتقاد أن الإسلام حق، خلافًا لما يتوهمه البعض، وإنما لصون ميثاق الدخول في الإسلام من العبث، وقطع دابر افتتان الناس بإصراره على كفره ودعوة غيره إليه. مثله مثل حد السرقة، ليس الهدف منه إكراه المحكوم عليه بالقطع على اعتقاد حرمة السرقة، وإنما التأديب البالغ، وجعله عبرة لكل من يحدث نفسه بسرقة أموال الناس. ومن المعلوم في دين الإسلام أن الفتنة في الدين أكبر من الفتنة بالقتل، قال الله تعالى: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ﴾، وقال في موضع آخر: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ

(١) نعم، يُلاحَظ أن في الجزية والجهاد معانيَ غير الإكراه. في الأول مثلًا معنى أخذ الأجرة على الحماية وتشجم صون حقوقهم في السلم والحرب على حد سواء، وفي الثاني معنى إزالة العوائق التي تصد الناس عن الدين الحق، ونحوه. غير أننا ننظر هنا من منظور المُطالِب بمنع كل صور الإكراه في الظاهر، وإن اشتملت على مصالح أو منافع حقيقية في الباطن.

﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٣٩﴾ [الأنفال: ٣٩]؛ أي: حتى لا يشيع الافتتان بسبب الكفر، فإن الراغبين في الحق، الباحثين عنه، عرضة للافتتان بارتفاع شأن الكفار وظهور أمرهم، مثلما أن كثيرًا من المسلمين اليوم فتنوا بالغرب لأن ثقافتهم هي الغالبة المهيمنة. وبذلك نستوعب أن مما يُناقض مقصد الشرع فتحَ الباب على مصراعيه أمام الناس ليرتدوا كلما شاؤوا، فكيف يلتئم هذا مع الأمر بمجاهدة الكفار حتى يكون الدين كله لله؟ أي: حتى لا يدين الناس لله بدين غير دين الإسلام. كيف يستقيم ما سبق مع تكثير سواد الكفار بترك أبواب الردة مشرعة إلى يوم القيامة؟ هذا عبث تُنَزَّه عنه آيات القرآن حين يُضَم بعضها إلى بعض، وبذلك فقط ـ لمن صدق ولم يخف في الله لومة لائم ـ يتبين منطق القرآن الأساسي في هذه القضية، لا كما زعم الدكتور أن روح القرآن على خلاف هذا.

ومما يؤكد أن غلط الدكتور ـ كغيره ـ في هذه المسألة ناجم عن تأويل لا صلة له بالاجتهاد الشرعي الخالص، وإنما هو زيغ تحت وطأة الثقافة الغربية، أقول: مما يؤكد هذا تصريح الدكتور بأنه يفتح هذا الملف من محل إقامته في الغرب وهو «مُحرَج». محرج مِن مَن؟ من الله؟، لا. من رسوله؟، لا. من أمة أجمعت على حكمه قرونًا؟، لا. من

الغرب خصوصًا، وغير المسلمين عمومًا؟، نعم، ولا جواب يصلح غير هذا. يقول في سياق الاستياء من حكم قتل المرتد «أين حقوق الإنسان هنا؟!». فوق دلالة هذا المصطلح ـ حقوق الإنسان ـ على انزياح خطاب الدكتور نحو مفاهيم الثقافة الغربية، نتساءل أيضًا: من يملك إحقاق الحق في حقوق الإنسان ابتداءً؟

هدانا الله وإياه وجميع المسلمين للحق حيثما كان. ربنا إن الحكم حكمك، سمعنا وأطعنا، أرنا الحق حقًّا وارزقنا اتباعه، ولو كره الكافرون.

والحمد لله رب العالمين